WIDENER
HN V1UU 3

Phil 35.1

From the
Library Fund
subscribed in 1842
Rec'd June 14,
1844.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Neunter Band, erstes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Neue Folge.
Fünfter Band, erstes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Phil 35.1

Zur spekulativen Theologie.

Vom

Herausgeber.

Vierter Artikel.

(Fortsetzung und Schluß.)

4.

Hier sind wir nun bekanntlich dadurch principiell über die Hegelsche Grundauffassung des Absoluten hinausgelangt, daß wir dasselbe nicht bloß, wie in jenem Systeme geschieht, als selbst den absoluten, der Welt immanenten Zweck derselben, sondern als absolut in ihr zwecksetzendes Princip begreifen mußten: denn allein dieser Begriff, nicht jener, genügt vollständig der Universalweltthatsache *). Zugleich ergab sich daraus eine andere dialektische Reihenfolge für die Beweise vom Dasein Gottes, als wie sie Hegel ausführt: der Begriff des zwecksetzenden Absoluten bildet den Inhalt und das eigentliche Ziel des teleologischen Beweises, welcher dadurch den ontologischen, den Beweis von der Realität der Idee des Absoluten überhaupt, und den kosmologischen, den Beweis des Begründetseins alles Endlichen in Gott (der contingentia mundi) erst ergänzt und vollendet, indem er, jenen

*) Man vergleiche in Hegels „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes" (Rel. Phil. II. S. 469. ff. erste Ausg.) die Ausführung des teleologischen Beweises — anderswo ist es ihm die Wahrheit des ontologischen (Gesch. der Phil. III. S. 168. 69.), — und des Verfassers „Ontologie" S. 464. 65.

allgemeinen Beweisen des Daß gegenüber, nachweist, was das Absolute sein müsse (was nämlich im Begriffe jener zweckſetzenden Macht weiter enthalten sei), um in Wahrheit ſolcher Welt Urheber sein zu können („Zweiter Artikel" a. a. O.). — Der syllogistischen Form endlich gegenüber, welche Hegel (Rel. Phil. a. a. O. S. 470.) seiner Auffassung des teleologischen Beweises gegeben hat: „weil endliche Geiſter ſind, ſo iſt der abſolute Geiſt", läßt sich die unsere, dort ausgeführte, etwa in folgenden Syllogismus zusammenfassen:

Eine gegenſeitige Beziehung (ein Syſtem) von Zwecken und Mitteln vermag nicht zu exiſtiren, ohne ein dieſe Zweckbeziehung denkendes und realiſirendes Bewußtſein.

Nun iſt aber eine ſolche Zweckbeziehung im Univerſum, der wirklichen Welt, gegeben;

Alſo muß das Abſolute im Realiſiren der Welt ein ſie denkendes (bewußt ſie durchſchauendes) ſein.

Die beiden Prämissen hat die Ontologie, den Begriff der Welt und ihres Urgrundes erhärtend, nachgewiesen; den Inhalt des Folgesatzes hat die spekulative Theologie weiter zu entwickeln.

5.

Zunächst ist nämlich dadurch nur der allgemeine Gedanke einer intelligenten Macht in Gott, als des eigentlich schöpferischen Principes in ihm, nachgewiesen, dessen Grundevidenz auch keinem der frühern eigentlich idealistischen Systeme fern war (vgl. „Zweiter Art." a. a. O. Bd. V. S. 207—209.). Erst die vollständige Entwicklung alles in jener Grundevidenz Enthaltenen kann hier daher das Neue, Entscheidende bringen.

In dieser — zunächst noch regressiven, den höchsten Begriff des Absoluten noch suchenden — Entwicklung haben sich bisher drei Momente unterscheiden lassen, welche als die

leitenden Grundbegriffe uns durch alles Folgende hindurchbegleiten werden.

1) Das Absolute, weil es im Weltganzen Zweckbeziehungen realisirt (4), ist in diesem Schaffen und Erhalten nur als ein durchschauendes (allwissendes) zu denken.

Um jedoch diesem Weltganzen den absoluten, wie die relativen Weltzwecke schöpferisch einschauen zu können, ist als zweiter, vorauszusetzender Moment ein vollendeter Zusammenhang dieser Zweckbeziehungen, ein ewig Vorbildliches dieses Weltganzen, in der intelligenten Macht des Absoluten vorauszusetzen. Jene Weltallwissenheit innerhalb der unendlichen Raum- und Zeitunterschiede gründet tiefer im göttlichen Denken eines ewig vollendeten Idealuniversums (Welturbildes).

2) Ebenso jedoch, um das Unendliche der Weltdinge idealer, wie realer Weise, als Eins, als auf einander bezogene Mittel und Zwecke denken, darum sodann schaffen und (im Schaffen) wissen zu können, muß noch ursprünglicher das Absolute im ewigen Anschauungsakte seiner selbst vollendet sein: dem zur Einheit beziehenden (doppelseitigen) Allbewußtsein im Absoluten muß eben darum sein Selbstbewußtsein bedingend vorangehen. Der höchste, wahrhaft das Weltproblem lösende Begriff ist der des in seiner idealen, wie realen, Unendlichkeit sich wissenden Absoluten, oder der absoluten Persönlichkeit. Hierdurch ist uns zuerst das Recht gegeben, das Absolute als Gott zu bezeichnen. („Zweiter Artikel" a. a. O. §. 55. 56.)

3) Ist jedoch überhaupt einmal die Idee Gottes, der Persönlichkeit des Absoluten, gewonnen: so kann auch das Weltschaffen nicht mehr nur gedacht werden als unpersönliche Abwickelung einer in unendliche Modifikationen sich zerlegenden absoluten Substanz, oder einer blindvernunftvoll sich auswirkenden Weltseele, oder eines nur unendlich sich subjektivirenden absoluten Geistes: — alle diese Begriffe haben keine Realität, eben weil sie abstrakte, ohne wahre Begreiflichkeit, Nichts erklärende sind: sondern, — ist die Welt eine solche und

ist Gott ein solcher, wie beide gefunden worden sind, — so kann jene nur aus freier und intelligenter That Gottes sein; ein Willensprincip ist in ihm anzunehmen, — dies vorerst eben so allgemein gedacht, wie ein Princip der Intelligenz in ihm angenommen werden mußte (a. a. O. §. 58.).

Ueber das Bedenken endlich, ob jene drei geistigen Principe in Gott: Selbstanschauung, Denken, Wille, die unmittelbar für uns nur am endlichen Geiste existiren, überhaupt auf das Unbedingte übertragen zu werden vermöchten; so wie über das damit zusammenhangende Verhältniß der absoluten Begreiflichkeit Gottes zu seiner realen Erkennbarkeit, aber Unanschaubarkeit und Unvorstellbarkeit sucht der „Dritte Artikel" (Zeitschr. Bd. VI. S. 155. ff.) zu orientiren.

6.

Aber jene geistigen Principien in Gott (5), sollen sie nicht ein abstrakt Subjektives, Unreales bleiben, müssen selbst in einer Objektivität Gottes gründen, welche der Pantheismus eben nur im Weltdasein finden zu können glaubte. Auch hierüber hat jedoch die Ontologie das Grundlegende gegeben, woran wir hier, es mit dem Vorhergehenden verknüpfend, nur kürzlich erinnern.

1) Das Universum ist unendliche, aber in sich geschlossene, zum Systeme der Mittel und Zwecke vollendete Einheit *), ist realisirtes Vernunftsystem. Dem entsprechend ist in Gott, dem Urgrunde, beides: reale Unendlichkeit und absolute Einheit, jedoch sich gegenseitig durchdringend und nur in einander zu denken. Die unendliche Fülle von Vermögen und Wirksamkeiten in Gott, aus welcher die Weltunendlichkeit unablässig hervorgeht, stimmt in ihm zu ursprünglichem Zusammenhange. Sie sind die absolute Einheit, und umgekehrt:

*) In welchem Verhältnisse beide Bestimmungen ihm zukommen müssen, und ohne Widerspruch es können, hat die Ontologie in ihrem ersten Theile nachgewiesen.

dies substantiell einende Band faßt ein Unendliches jener in sich zusammen. Wir werden jene bloß substantielle Einheit im Unendlichen künftig die reale oder objektive Seite in Gott nennen.

7.

Aber es ist weiter vielmehr zu fragen, wie ein solches Band in Gott zu denken sei, wodurch er die eigene Unendlichkeit der (Welt-) Kräfte, die in ihrer Wirklichkeit monadisch sich verselbstständigen, dennoch in stete Einheit zurückzulenken, sie zu bewältigen vermag: — die eigentlich zu lösende höchste Frage, in welcher das vielgestaltige Welträthsel auf den einfachsten Ausdruck gebracht ist. — Wir haben schon bewiesen, daß jenes Band nur im Geiste, als selbstbewußtem, zu finden ist. Dieß führt über

2) in die ideale oder subjektive Seite in Gott. Er kann nur dadurch begreiflich werden, als die Macht über die eigene, wie über die Weltunendlichkeit, indem er in jener Unendlichkeit nicht nur die Eine Substanz ist, sondern als der Eine in ihr sich weiß, und in dieser seine Macht durchdringenden Selbstanschauung ewig und unbewegt ruht. Dies enthält wieder für seine Idealität das Doppelte:

a) seine Unendlichkeit zu wissen und durch die Macht dieses in der göttlichen Substantialität gründenden Wissens sie zu beherrschen: Allbewußtsein seiner selbst, — vorerst wohl zu unterscheiden von dem, was man als Weltallwissenheit sich denken könnte. Jenes schließt alles eigentliche Entstehen und Vergehen aus, ist als ewiges (überzeitliches) Bewußtsein Gottes an sich selbst zu denken, und tritt an die Stelle dessen, was im Bisherigen das Welturbild (Idealuniversum) hieß. Diese (die Weltallwissenheit) muß dagegen auch für Gott die Zeitunterschiede als reale und gewußte enthalten.

b) Dieses Allbewußtsein seiner selbst ist aber nur möglich, wenn gehalten von der einfachen und einenden Selbstanschauung. Dies ist der höchste, alle vorhergehenden Bestimmungen erst

begreiflich (möglich) machende Begriff. Es giebt kein Absolutes, als Einheit der Welt und seiner selbst, ohne diesen Begriff uranfänglicher Selbstanschauung desselben in dem eigenen unendlichen Unterschiede. Nur so vermag es gleicherweise in seiner Unendlichkeit zu sein, wie ewig frei und sie einend über ihr zu stehen. Entweder das Absolute ist Ur-Ich, oder es ist kein Absolutes, mithin auch kein Universum, wie es gegeben ist, als zur Einheit zusammenstimmendes Unendliche.

8.

3) Ebenso fallen daher die reale und ideale Seite in Gott nicht auseinander, oder sind selbst nur zweierlei Substanzen (Hypostasen, Naturen) in Gott, sondern sie einigen sich völlig zur geistigen, im Lichte des Selbstbewußtseins sich genießenden Lebendigkeit, — zur Person. Diese in Gott ist daher weder ein leeres, naturloses, der Substantialität und Fülle entbehrendes Ich — die „Maske" eines Andern, welches durch sie hindurchhaucht, — noch ein ruhelos oscillirendes Ichwerden der Substanz Gottes: sondern diese unendliche Substantialität, die Natur in Gott, weil sie laut der Weltthatsache zugleich ruhende Einheit sein muß, gewinnt diese nur im Selbstbewußtsein, welches jene Unendlichkeit völlig durchleuchtet und durchdringt. Diese Einheit des Realen und Idealen in Gott sind wir genöthigt, wie berechtigt, auf die Garantie einer so beschaffenen Welt, zugleich als die vorweltliche Persönlichkeit Gottes zu bezeichnen.

Aber lassen wir uns durch diesen Begriff nicht offenbar auf einem Widerspruche, ja auf einer contradictio in adjecto betreffen? So behaupten wenigstens die neuesten Vertreter des Pantheismus, zum Theile auf ältere philosophische Autoritäten sich berufend, und Strauß (christl. Glaubenslehre I. S. 504. ff.) hat ohne Zweifel das Gegnerische bei Aeltern und Neuern darüber am Schärfsten und Klarsten zusammengefaßt. „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt" (sie ist, spinosisch zu sprechen, eine Determination, welche nothwendige Negation,

Verendlichung, in sich schließt): „Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das Nichts als nur jene im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt: absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich Nichts denken läßt." — — „Wir haben uns als Personen im Unterschiede von andern Personen, welche uns als in ihrem innern Grunde von uns unabhängige, für uns undurchdringliche, gegenüberstehen: da dies bei den kreatürlichen Persönlichkeiten in ihrem Verhältnisse zum Schöpfer nicht der Fall ist, so können sie ihm, so viel wir wissen, auch nicht dasselbe leisten, was uns die gegenüberstehenden Persönlichkeiten," — ihn nämlich gleichsam absondern und in sich selbst concentriren, im Gegensatze mit Etwas außer ihm, worin nach Strauß eben Bedingung des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit liegen soll, durch welche somit Gott als persönlicher gedacht, unmittelbar zu einem endlichen Wesen gemacht werden würde; und dies ist der entscheidende Grund, welcher Strauß jeden Begriff eines persönlichen Gottes, als einen, „bei dem sich Nichts denken läßt", zu verwerfen veranlaßt.

Hieraus folgert Strauß dann ferner, daß „sich bis hierher schlechterdings kein Ausweg zeige und daß alle Pfade zum Spinosismus zurückführen" (S. 506), — welchen er dann freilich im Folgenden durch Jacob Böhme (im Mißverständnisse des wahren und vollständigen Sinns dieses Theosophen) sich ergänzen, sodann zum Schelling'schen Principe sich steigern, und endlich in dem bekannten Hegel'schen Begriffe der unendlichen Negativität oder Subjektivität sich vollenden läßt, in welchem die Vorstellung eines persönlichen Gottes ebenso ihre spekulative Berichtigung erhalten, als damit in ihrem gewöhnlichen Sinne völlig abgewiesen sein soll (S. 514.).

Hier drängt sich sogleich nun eine allgemeine Bemerkung auf. Die nach Hegel auftretenden Philosophen, welche Strauß am Schlusse seines Abschnitts „von der Persönlichkeit Gottes" zu bekämpfen sich zur Aufgabe macht, haben entweder, wie Göschel u. A., den Begriff der absoluten Perſön-

lichkeit implicite in Hegels Principe der unendlichen Subjektivität schon zu finden gemeint; oder, wenn sie diese in ihm noch vermissen, wie wir selber in diesem Falle sind, so haben sie wenigstens aus dem Hegelschen Principe selbst sich erhebend gezeigt, daß ebenso, wie Hegel über den Spinosischen Substanzbegriff zum Begriffe der unendlichen Subjektivität fortgeschritten sei, auch von hier aus durch eine neue dialektische Steigerung zum Begriffe des absoluten Subjekts fortgeschritten werden müsse, worin die Principien Spinosa's und Hegel's selber ebenso widerlegt, als damit in ihrer relativen Wahrheit zugleich befestigt und bestätigt worden wären. Wir haben nämlich nachgewiesen, wie beide endlich nur im Begriffe des absoluten Subjekts ihren eigenen Abschluß finden und ihre Denkbarkeit erhalten können. Will Strauß diesen letzten Fortschritt einer eingreifenden Kritik unterwerfen, so bleibt ihm nur das Doppelte zu thun: theils zu zeigen, warum und wie jener Fortschritt in der That nicht vollbracht, die versprochene Leistung nicht zu Stande gekommen sei, theils aber, wie sie auch gar nicht nöthig werde, indem sich im Begriffe der absoluten Substanz und der unendlichen Subjektivität die von uns nachgewiesenen Widersprüche nicht finden. Statt alles Dessen verrückt er gleich ursprünglich den wahren Gesichtspunkt, indem er den höchsten Begriff des Absoluten aus der Reihe der übrigen, die in ihm culminiren, herauswirft, und ihn schon dadurch zu widerlegen meint, wenn er jene, die ihm untergeordneten, einseitig ihnen gegenüber hervorzieht, ohne sich beigehen zu lassen, daß der etwa auch in diesem nachgewiesene Widerspruch nun ebenso vernichtend auf die rückwärtsliegenden wirken und sie in gleiche Verurtheilung mit diesem bringen müßte. Wäre der Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes widersprechend, oder „ließe sich Nichts bei ihm denken"; so gälte dies fürwahr in einem weit höhern Grade noch von jenem der absoluten Substanz oder der Weltseele oder des Weltgeistes: denn keiner der letztern vermag zu erklären, was der erstere wirklich erklärt: die Einheit in der Weltunendlichkeit.

Dies hat die ganze dialektische Entwicklung des Gottesbegriffes von Spinoza an bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt gelehrt, und selbst Hegel*) wollte und suchte mit seinem Begriffe der unendlichen Subjektivität nur jenem Gedanken, freilich in noch unzureichender metaphysischer Fassung, seine Begründung zu geben. Auch er glaubte die absolute Substanz nur „als Subjekt" denken zu können, dieser Begriff war das ausgesprochene Ziel seiner Bestrebungen; und dies Ziel verwerfend, ist Strauß mit den Seinigen dessen Gegner, wie der unsrige, wenn überhaupt eine so ganz auf der Oberfläche bleibende Metaphysik ihm den Rang einer Gegnerschaft zu Hegel erwerben kann.

Deßhalb bleibt es dabei: entweder kann das Denken, dialektisch aufsteigend, sich nur in dem allvermittelnden Begriffe der göttlichen Persönlichkeit — (so, wie wir ihn bestimmen werden) Genüge thun, oder, wenn auch dieser, wie alle in ihm vermittelten, als ein widersprechender erfunden würde: so wäre damit jede begriffsmäßige Auffassung Gottes, jeder Versuch, seine Idee zu denken, als in nothwendige Widersprüche sich verwickelnd, abzuweisen; und nur die durchgeführteste Skepsis, die Negation jeder Begreiflichkeit Gottes — (und dies heißt zugleich: jeder Möglichkeit, das Weltproblem zu lösen) — wäre damit ausgesprochen. Nicht Strauß daher und Spinoza, sondern Hume oder Kant, und selbst dieser nur im engsten Bereiche seiner Philosophie, nur nach dem weiterhin vielfach von ihm selbst modificirten Resultate seiner Kritik der reinen Vernunft, behielten das schließliche Recht; Strauß aber hätte gegen sich selbst und zu viel bewiesen.

Sehen wir jedoch jenem Argumente gegen die Persönlichkeit Gottes näher auf den Grund, welches von so grundrevolutionärer Wirkung wäre, daß es nichts weniger als jede spekulative Theologie mit der Wurzel vernichten müßte; so

*) Der Beweis davon ist in der „Charakteristik der neuern Philosophie", zweite Auflage 1841, gegeben.

finden wir es keineswegs spekulativen, ganz nur empirischen Ursprunges. Ist von Strauß oder irgend einem Andern wirklich im Begriffe einer selbstbewußten Einheit (oder Persönlichkeit), in welcher die Weltunendlichkeit zusammengefaßt wird, ein nothwendiger Widerspruch nachgewiesen worden, der im Begriffe einer bloß substantiellen (spinosistischen), oder einer mit bewußtloser Lebendigkeit und Vernünftigkeit wirkenden (Weltgeistigen) Einheit des Weltganzen nicht gefunden würde? Oder liegt überhaupt ein solcher in jenem Begriffe, nicht in diesem? Das gerade Gegentheil ist wahr: der Widerspruch der Abstraktion, die Unklarheit, die bei den letztern in der That „Nichts denken läßt", ist in jenem eben gehoben. Dem sinnlich empirischen Verstande kann es unbegreiflich scheinen, dem spekulativen Denken ist es ein Problem, wie die Unendlichkeit der Welt in Einheit bleibe: ja selbst dem empirischen Verstande muß einleuchten, daß auf wirklich begreifliche Weise dies Problem seine Erledigung nur finden könne in der specifischen Eigenschaft des Bewußtseins, die eigene, wie die fremde Objektivität einend zu durchdringen, zugleich Mannigfaltiges in ihr und Einheit über ihr zu sein. Und dies als den einzig zureichenden Erklärungsgrund, um auch den Begriff einer (spinosistischen) absoluten Weltsubstanz denkbar zu machen, als die verborgene Voraussetzung für ihn selber nachgewiesen zu haben, ist der einfache Gedankenfortschritt, auf den wir dringen; und der darum selbst erst die ewigen Begriffe des Absoluten begreiflich und haltbar macht. Die höchste dominirende Einheit des Weltganzen kann, wenn sie wirklich dies sein soll, nur eine all- und selbstbewußte sein; und es wäre schwer zu sagen, welch ein Widerspruch in jenem Begriffe für sich selbst liegen sollte, indem er gerade als der einzig widerspruchlösende gefunden worden ist.

Da mischt ihm jedoch Strauß eine an sich fremde, empirisch-psychologische Bestimmung hinzu: Person, persönliches Bewußtsein können nur stattfinden neben andern Personen oder über ihnen (S. 504. f. 521. 23.); Gottes Person daher nur über (d. h. zugleich neben) endlichen Persönlichkeiten.

Sind diese nun undurchdringliche für Gott, so ist er freilich Person, aber nicht mehr Gott, sondern endlich, wie diese: sind sie dagegen ihm durchsichtig und in seinem Geiste aufgehoben; so entbehrt die göttliche Person wieder der nöthigen Begränzung, und so schiene die begehrte Unverträglichkeit zwischen dem Begriffe Gottes und dem der Persönlichkeit auf's Beste nachgewiesen.

Aber woher doch die Nöthigung zu der Annahme, Persönlichkeit könne nur gedacht werden innerhalb einer Mehrheit von Personen, in ein Ich, Du und Er getheilt? In ihrem Begriffe liegt diese Bestimmung keineswegs, sondern nur die einer Selbstunterscheidung von seinem Andern (Objektiven) überhaupt, welches jedoch ebenso gut in dem eigenen Wesen der Persönlichkeit, als außer demselben, liegen kann; und zum endlichen wird das Ich nur dadurch, daß es sein Objektives nicht bloß in sich, sondern zugleich außer sich hat, wo es abermals eine falsche, Empirisches mit begriffsmäßiger Nothwendigkeit verwechselnde Unterstellung ist, daß dies äußerlich Objektive für das endliche Ich (sein Nichtich) nothwendig ein anderes Ich sein müsse. Vielmehr haben wir gezeigt (Zeitschr. VI. S. 161. 62.), daß Persönlichkeit und absolute Persönlichkeit an sich nur monistisch zu denken sei, weil sie Alles in sich besitzt, in der eigenen Natur und Objektivität, dessen sie zu ihrer bewußten Selbstunterscheidung bedarf; wenn daher dennoch ein Grund gefunden würde, von einer Selbstverdoppelung des persönlichen Wesens Gottes (im Gottmenschen, durch Eingehen in den menschlichen Geist) zu reden, so läge dieser Grund nicht im metaphysischen Begriffe der Person oder der göttlichen Persönlichkeit, sondern nur in weit concreteren Bestimmungen des göttlichen, wie des menschlichen Geistes *).

*) Strauß führt den Verfasser, auf „Idee der Persönlichkeit" S. 26. sich berufend, unter den Philosophen auf, welche annehmen, daß auch absolute Persönlichkeit nur andern Personen

In Summa: wenn Strauß der Meinung ist, daß bei absoluter Persönlichkeit durchweg „sich Nichts denken lasse"; so vermischt er offenbar die an empirische Bedingungen und Schranken geknüpfte Vorstellbarkeit und Anschaubarkeit derselben mit ihrem Begriffe: er kann nur behaupten wollen, daß ein empirisch sich vergegenwärtigendes Hineinversetzen in jenen, Unendliches umfassenden Akt des göttlichen All- und Selbstbewußtseins menschenunmöglich sei, — und darin hat er Recht. Aber statt damit gegen die Denkbarkeit jenes Begriffes Etwas beweisen zu können, hat er umgekehrt darin ein negatives Merkmal, ihn richtig gedacht zu haben: wir haben nämlich in Bezug auf ihn und auf alle ähnlichen Begriffe ausführlich gezeigt (Zeitschr. VI. S. 166—172.), daß Unvorstellbarkeit, wie Unanschaubarkeit, ihnen wesentlich sei, daß, das Absolute in seinen positiven Prädikaten vorstellen („sich denken") wollend, man damit es verendlichen, zu einem unwahren und sich selbst widersprechenden machen würde. Wolle man aber, nach dem charakteristischen Mistrauen des Empirismus gegen die Idee, wie

---

gegenüber denkbar sei, trotz der unvermeidlichen Gefahr, Gott dadurch zu verendlichen. Die angeführte Stelle enthält darüber keine positive Behauptung, sondern erinnert überhaupt nur daran, daß im Begriffe der absoluten Persönlichkeit „der Widerspruch überwunden", das Problem gelöst werden müsse, das im Begriffe der Gränze, Insichbestimmtheit und dem des Absoluten, alle endlichen Beschränkungen in sich Aufhebenden, gefunden werde — durch welche Fassung des Problems schon hinreichend angedeutet wird, wie es gelöst werden soll; aber fürwahr nicht auf die Weise, wie hier referirt worden ist. Ueberhaupt erlaubt sich der Verfasser seinem scharfsinnigen Kritiker gegenüber die Bemerkung, daß es schwer erklärlich bleibt, warum derselbe, wollte er in der That die Vorstellungen des Verfassers über den Begriff der absoluten Persönlichkeit widerlegen, nicht seine Ontologie, oder die schon damals erschienenen Abhandlungen der Zeitschrift hat zu Grunde legen wollen, da jene von ihm angezogene Gelegenheitsschrift ohnehin diesen Gegenstand nicht zu ihrem Hauptaugenmerke machen konnte.

Strauß hier thut, die Realität alles Dessen leugnen, was über die Sinnenfälligkeit des Vorstellbaren hinausliegt, so würde man damit zu viel beweisen. Selbst der hartnäckigste Empiriker müsse zugestehen, daß Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, unendliche Theilbarkeit des Raumes und alles Dahingehörende ebenso für das Denken gewiß, als an sich unvorstellbar sei; wie sich das Gleiche an allen Begriffen finde, welche überhaupt ewige Verhältnisse bezeichnen, und um bei den Strauß'schen Lieblingsvorstellungen stehen zu bleiben: eine Weltsubstanz, unendlich in ihren modis, Eins in ihrem Wesen, ein Alleben, ein Allgeist sind schlechterdings ebenso unvorstellbare Begriffe (es läßt Nichts „sich denken" bei ihnen), wie der einer absoluten Persönlichkeit; nur mit dem beachtenswerthen Unterschiede, daß bei jenen für sich selbst zugleich nichts Gründliches gedacht werden kann, während in dieser der Grund auch für jene gedacht werden muß.

I. Die reale oder objektive Seite in Gott.

10.

Die reale Seite in Gott zuvörderst (4, 1), seine unendliche Wirklichkeit — was ist sie und wo wäre sie zu finden? An welche andere Wirklichkeit könnten wir zunächst uns wenden, als die uns in dem unmittelbaren Universum selber umgiebt; und zugleich nach der Größe, Zweckerfüllung und Schönheit, welche überall in ihm hindurchleuchtet, kann sie nicht unwürdig erscheinen, am göttlichen Dasein theilzunehmen. Wenigstens kann nur dies der Ausgangspunkt unserer Untersuchung sein; und wenn wir zunächst hier wieder an den Pforten des Pantheismus stehen, so ist es das Wahre und Aechte desselben, mit Zuversicht am Begriffe der Gegenwart Gottes auch im unmittelbaren Dasein festzuhalten. — Außerdem wäre es ein völliger Nichtgedanke, jenseits des Wirklichen, das uns allgegenwärtig umgiebt, und aus der eigenen nie versiegenden Quelle unablässig sich erneuert, mit entschiedener Trennung und Entgegensetzung noch eine andere, transscendente Wirklichkeit zu suchen. Nur Gott, als das Unbedingte, ist zugleich

darum auch das eigentlich Wirkliche, und umgekehrt, die wahre Wirklichkeit ist nur die Gottes.

Indem sonach die Wirklichkeit Gottes immer nur als das (wahre) Universum gedacht werden kann, und dies nur als jene, wird das Problem jetzt das umgekehrte: nicht das ist die Frage, ob Gott Universum, unendliche Wirklichkeit sei, sondern vielmehr, ob das unmittelbare Universum, und was an ihm als das eigentlich Wirkliche zu denken?

11.

Hierüber hat indeß die ontologische Untersuchung der spekulativen Theologie schon ein festes Resultat überliefert. Was in der unmittelbaren sinnlichen Erscheinung des Wandels und Wechsels der Dinge das eigentlich Wirkliche ist, sind die an sich selbst in ihrer Grundbestimmtheit dem Entstehen und Vergehen entnommenen, nur von einander in ihren Beschaffenheiten wechselnden Urpositionen, das allem erscheinenden (faktischen) Dasein zu Grunde liegende Monadische.

Dadurch ist nun zuvörderst der Pantheismus, zu dem wir uns bekennen (10), — wenn dies noch pantheistisch genannt werden kann, — um eine entscheidende Stufe höher gerückt über den Charakter des gewöhnlichen Pantheismus hinaus: Gott ist nicht, wie dort, selbst das in das ewig verendlichende Werden Eingehende, das ewige Weltsubstrat jener unendlich fortdauernden Veränderung und daher, wie es gewöhnlich heißt, „die Wahrheit der endlichen Dinge", das, was in ihnen „eigentlich ist": sondern an dessen Stelle ist uns, den eigentlichen Pantheismus in seiner Wurzel widerlegend, der Inbegriff jener Monaden getreten, die in ihrer innern Einheit und Wechselbeziehung (freilich wird hier gerade zu untersuchen sein, worin denn diese Einheit bestehen könne,) den Platz des Absoluten im Pantheismus ausfüllt. Daher kommt hier das nach der andern Seite gekehrte Problem zur Sprache: was in Wahrheit jene Monaden (ein an sich abstrakt-ontologischer Begriff) seien, und wie sie sich zu Gottes realer, wie idealer Unendlichkeit verhalten?

Hiermit scheinen wir jedoch völlig an der Gränze der bisherigen Philosophie zu stehen; denn diejenigen Systeme, welche dem Principe der Monadologie huldigen, haben nicht einmal diese Frage gestellt, und auch in der Leibnitzischen Philosophie ist dies die Lücke, über welche der große Philosoph durch den bekannten symbolischen Ausdruck von den Fulgurationen Gottes zu beschwichtigen suchte, während er aus leicht zu erachtenden Gründen wohl sich enthalten mochte, sein gewiß auch hier viel weiter reichendes tieferes Denken mitzutheilen. Dennoch liegt es zugleich in dem naturgemäßen Gange der Wissenschaft, daß in der Metaphysik der regressive, vom Gegebenen analytisch aufsteigende Weg und der von der Idee des Absoluten abwärtsschreitende sich bis zum Punkte ihres gesonderten Abschlusses unabhängig von einander und ohne wechselseitige Beziehung entwickeln mußten: ihre letzten und reifsten historischen Gegensätze auf dem Gebiete der Metaphysik sind Hegel und Herbart. Indem jedoch von hier aus unsere Metaphysik die Nothwendigkeit einer Vermittelung beider Principien nachgewiesen hat, tritt jene Frage zuerst hervor, und nöthigt den letzten Aufschluß für die Ontologie in der spekulativen Theologie zu suchen.

12.

Hier ist endlich daher noch an das Resultat der Ontologie zu erinnern: die qualitative Urbestimmtheit der Monaden ist nur in geschlossener Wechselbeziehung derselben zu denken; sie machen in sich selbst ein vollendetes System, Universum: die Schöpfung ist geschlossen: nichts Neues vermag in ihre Gliederung zu treten, Nichts kann aber auch daraus entweichen. In diesem Betrachte ist die Vorstellung einer gränzenlos unbestimmten („schlechten") Unendlichkeit des Universums, als widersprechend, abgewiesen. Aber es wird dadurch nicht zu einem endlichen, was ebenso widersprechend wäre, indem innerhalb jener Geschlossenheit seine Dauer und der Wechsel jener Beziehungen unter den Monaden, woraus das Werden entsteht, unbegränzte sind. Dieser Begriff muß daher bei der Frage nach

dem Verhältniß der Schöpfung zur Zeit wiederkehren und schließlich erledigt werden.

Die Monaden machen daher das wahrhaft Reale, Substantielle der Welt, die übersinnliche Wurzel aller sinnenfälligen Dinge, welche doch die darin gegenwärtige, nicht jenseitige Ursache alles sinnlichen Erscheinens sind. Es versteht sich daher, daß, wenn wir metaphysisch von dem Universum reden, wir nur jene meinen können, aber jene nur in ihrer Einheit.

13.

Nun hat ferner jedoch die ontologische Dialektik erwiesen, daß diese Einheit weder in eine einzelne der Monaden, noch (abstrakt, aber unverständlich) in ihre Gesammtheit, als einen Collektivbegriff derselben, fallen könne, sondern in die ebenso von ihnen unterschiedene, wie in ihnen gegenwärtige Ursubstanz des Absoluten. Dies ist ihr Band, ihre lebendig erhaltende Einheit. Aber zugleich hat sich gezeigt, daß es diese Einheit nur zu sein vermöge durch die ideelle That des Durchdenkens (bewußt einenden Durchdringens) jenes Monadenuniversums, und so fällt dies mit demjenigen zusammen, was wir vorher den Gedankenkosmos, das Welturbild in Gott nannten.

Vorerst sind wir daher auf die Frage: wo die unendliche Realwirklichkeit Gottes zu finden sei (10)? nur zu dem Resultate gelangt: Gottes Wirklichkeit ist sein Erhalten jenes Monadenuniversums; er hat sein objektives Leben (die „reale Seite") darin, ihre Unendlichkeit zu sein und ihre Einheit zumal, die wirkende Ursache aller Monaden, aber darin auch ihre einende Macht, — was er bewiesener Maaßen nur im selbstanschauenden Geiste vermag, wodurch also abermals sich zeigt, wie die reale Seite Gottes nur in seiner Idealität oder Persönlichkeit ihre Möglichkeit und Erklärung findet.

14.

Aber noch ein anderer Hauptbegriff der Ontologie ist hier wieder aufzunehmen: die Monaden stimmen nicht nur in die allgemeine Einheit zusammen, welche der unmittelbaren

Erscheinung eines allgegenwärtig harmonischen Universums zu Grunde liegt, sondern — ein Begriff der nicht minder im Gegebenen des Universums enthalten ist — innerhalb der Raumunterschiede und der Zeitabwicklung verwirklicht sich eine Reihe und Stufenfolge von Weltzwecken. Beide, die Weltzwecklehre und der Begriff von Raum und Zeit in ihrem eigenthümlichen Verhältnisse zu einander werden uns auch in Bezug auf jene Frage (13) einen Schritt weiter führen.

Das Universum nämlich läßt auch dasjenige durch räumliche und zeitliche Gegensätze auseinander fallen, was dennoch seinem Zwecke nach nur für und in einander ist, wo daher, was dem Wesen nach Eins wäre, dennoch, als ein Sichsuchendes, in Trennung (das Lebendige, wie das Bewußte in Bedürfniß und Sehnsucht) aus einander gehalten wird. Räumlich erzeugt dies in den allgemeinen kosmischen Verhältnissen die Gravitation der Weltkörper, in allem Lebendigen sodann den Trieb und das Bewegliche ihres Daseins, indem was wesentlich zu ihnen gehört (ihr Bedürfniß ist), dennoch ihnen äußerlich, in zufällig räumlichen Verhältnissen zu ihnen sich befindet. Zeitlich ist es das Loos alles so nun Verendlichten, die Dehnung und das Trennende solcher Verzeitlichung zu ertragen, daß auch hier, was dem Wesen nach nur Eins ist und nur zusammen die Vollendung und den Genuß des Daseins bieten würde, in dem zeitlich allmählichen Hintereinandervortreten zerstreut, niemals die volle gesammelte Kraft des Wesens in Eins vollendet erscheinen lassen kann. Alle Unvollkommenheit und Beraubung des Daseins, wie aller Schmerz des Lebendigen, ist in jenen einfachen Begriff zusammen zu fassen.

15.

Hier hat sich nun ontologisch schon gezeigt: diese Daseinsform kann nicht die ursprüngliche sein; denn wie in ihr Alles nur momentweise, zeitlich und räumlich getrennt, hervortritt, müssen diese Momente dennoch ursprünglich schon verknüpft und bezogen sein, um auch nur in jener Trennung so existiren zu können. Eine (irgendwie noch näher zu denkende)

ideelle Vorexistenz wird daher hier nothwendig vorausgesetzt, in welcher die Sonderung und der Unterschied der Momente, welcher von aller Ausdrücklichkeit und Bestimmtheit des Daseins unabtrennlich ist, dennoch nicht in jene entgegensetzende Trennung ausschlage, die das Zusammengehörende nur getheilt, in Spannung und Suchen gegen einander, zur Wirklichkeit bringt. Das Universum demnach, so wie es als ein Raumzeitliches gegeben ist, entbehrt durchaus des Charakters ursprünglichen Daseins; es ist vielmehr ein solches, das, wie es ist, doch auch als anders sein könnend, die Möglichkeit anderer Vermittlungen und Verknüpfungen verrathend, sich kund giebt. Seine Beschaffenheit zeigt es als ein vermitteltes Dasein, in dem ein höheres (Schöpfungs-)Princip die Mittel und Zwecke auf einander beziehend, aber zugleich sie aus einander haltend, sie absichtsvoll verknüpft und hervorbringt. „Zweck" — in diesen Satz läßt sich die ontologische Zwecklehre zusammenfassen — ist nie Ursprüngliches, immer Beabsichtigtes, ideell oder reell Hervorgebrachtes, und so auch die zweckerfüllte Welt. Dies wäre die tiefste, nicht bloß abstrakte, sondern reale (erfahrungsmäßig bewährte) Bedeutung der contingentia mundi.

16.

Demzufolge zeigen sich in der Unmittelbarkeit des Universums zwei Principe, die dennoch nicht von einander getrennt werden können, weder im Denken noch im Sein, indem beide in unauflöslicher Verkettung zusammenerscheinen. Das Eine — bleibe noch unentschieden, ob es ein eigenes, selbstständiges Princip genannt werden könne, — zeigt sich wenigstens in seinem Effekte als auseinanderhaltende, das Wesen der Dinge verendlichende Macht, als Raum- und Zeitschranke. Und dennoch ist durch diese Daseinsform der Verendlichung und Bedürftigkeit, — weil Sonderung, — nur die Verwirklichung von Zwecken hindurchverbreitet, ein Strom des Segens ausgegossen, der auch das Einzelste und Geringste in eine ergänzende Ordnung aufnimmt und seine Isolirung durch ein ihm

Zubereitetes zu lösen sucht, überhaupt es bewirkt, daß, wie der Dichter mit seherischem Blicke es aussprach:

Was in der Zeiten Lauf jetzt mißklingt,
Tönet in ewigen Harmonieen; —

nur mit dem Sinne, daß jenes Mißklingen und diese ewige Harmonie nicht selbst in ein Vor und Nach auseinanderzuhalten sind, sondern daß das ewig Harmonische schon gegenwärtig sein, ursprüngliche Wirklichkeit haben müsse, damit auch nur das irdisch oder empirisch Mißklingende sich in Harmonie, in seinen Zweck auflösen könne. Aber hierdurch wird eben von Neuem die Frage angeregt, ob jene trennenden Schranken der Zeiträumlichkeit, deren unmittelbare Wirkung das Gegebene nirgends verläugnen kann, ein innerlich Nothwendiges oder Ursprüngliches sind, ob in ihnen, wie wir vorläufig uns ausdrückten, in der That ein selbstständiges Princip erkannt werden dürfe, oder nicht? Man sieht, daß hierin eigentlich der Knoten des Weltproblemes geschürzt ist, daß er aber nur gelöst werden kann durch eine tiefere metaphysische Erwägung der Begriffe von Raum und Zeit.

17.

Beide haben sich metaphysisch ergeben als die Specificationsformen schlechthin alles Wirklichen (Ontolog. §. 155. 56. S. 254.); und die nächste Folgerung daraus, welche wir uns nicht verbargen, daß beide damit ebenso sehr für Gottes Wirklichkeit gelten müssen, wie für die des Endlichen, blieb in ihrer allgemeinen Bedeutung stehen, nicht verkannt zwar in ihrer summarischen Wichtigkeit, indem hiermit jede einseitige Transscendenz Gottes principiell zurückgewiesen blieb, aber die weitern Folgerungen daraus für die Begriffe von Raum und Zeit selber unenthüllt lassend. Zu diesen überzugehen ist jetzt an der Reihe.

Wenn wir nämlich den Begriff des Raumes und der Zeit (Dauer), wie wir müssen, als die absolute Wirklichkeitsform an sich festhalten: so liegt keineswegs darin schon zugleich der Begriff jener trennenden Raum- und Zeitschranke,

wodurch das Universum, wie seine unmittelbare Erscheinung es zeigt, zur wahren Verendlichung in Raum und Zeit, das Einzelne zur gegenseitigen Ausschließung, zur Sprödigkeit und Undurchdringlichkeit gegen Andere gebracht wurde. Diese Schranken sind, wiewohl real (kein bloßer Schein), doch dasjenige, was der metaphysischen Idee nach, wie in unserm Urtheile über den Werth dieser Daseinsform, gerade nicht sein sollte. Denn in diesem Auseinandergehaltensein dessen, was zusammentreffend die Blüthe und Vollendung, daher auch die Ewigkeit des ganzen Daseins geben würde, liegt für das Lebendige die Ursache aller Bedürftigkeit und alles Uebels, für das Geistig der Grund aller Entbehrung unserer bewußten Zustände, alles geistigen Wehs. Jedes, auch das Einzelste, hat sein Ergänzendes außer sich in einem Andern, welches beide zu einem Ganzen, (relativ) Vollendeten machen würde, worin zugleich der metaphysische Erkenntnißgrund aller Instinkte des Lebendigen zu suchen ist. Aber dieser Instinkt schlägt in das Gefühl des Mangels, in Entbehrung aus, indem, um der Verschlossenheit der andern Weltwesen willen, das einzig rechte Complement nur unsicher gesucht, selten mit der festen Entschiedenheit des Genügens gefunden wird. Und im Dasein des Menschen ist es der analoge Grundmangel desselben, daß sich, nach dem treffenden Worte eines andern Dichters: „seine Begriffe nicht mit den Dingen verbinden können, das Gewünschte zu spät kommt und alles Erreichte auf sein Herz nicht die Wirkung thut, welche die Begierde aus der Ferne ihn ahnen ließ"; — offenbar nur darum, weil diese Begierde blind und ungewiß dem undurchdringlichen Gegenstande ihres Suchens gegenübersteht, weil die Aeußerlichkeit der Weltwesen zu einander in Getrenntheit und Verschlossenheit gegen einander ausgeschlagen ist, während wir dennoch, indem wir solchen Zustand der Gebundenheit innerlichst als Unglück empfinden, deshalb wesentlich (unserer eigentlichen Natur nach) darüber hinaus zu sein Zeugniß ablegen. Dennoch kann diese Hemmung jener wirksamen Beziehung der Weltwesen auf

einander nicht in ihrer Raumzeitlichkeit ihren Grund haben, wie man leicht genug es gewöhnlich vorstellt; denn an sich haben Zeit und Raum, als lediglich Wirklichkeitsformen alles Realen, gar kein eigenes Princip und Macht: — dies Negative (μὴ ὄν), welches dennoch ebenso unabläugbar und allaufdringlich ist, wie das Faktum der Welt, wiewohl es, nachgewiesener Maaßen, im bloßen Begriffe der Endlichkeit oder Bedingtheit nicht mitenthalten ist, muß daher irgend einen andern, aus dem Zusammenhange der bisher klar gewordenen Principien freilich noch nicht zugänglichen, Grund haben. Dennoch sind wir berechtigt, jenen Begriff vorerst zu fixiren: wir müssen diese Daseinsform, nach der tiefen Bezeichnung Franz Baders, der dies Philosophem zuerst wieder in neuerer Zeit zur Anerkenntniß gebracht hat, die der falschen Endlichkeit nennen.

18.

Indem nun diese Daseinsform nicht einmal für das Geschaffene sich als nothwendig erhärten läßt, so ist dem Absoluten vollends die unendliche Verendlichung in dies unmittelbare Dasein gänzlich abzusprechen, und wir erkennen nur von Neuem, wie obenhin und jeder tiefern Begründung entbehrend auch in dieser Rücksicht die Auffassung des Pantheismus sei, wenn sie keine andere Wirklichkeit, denn nur diese, widerspruchsvolle, für Gott auszufinden weiß. Und dies ist auch der Grund gewesen, der Manchen Scheu tragen ließ, freilich nicht mit dem umfassenden Bewußtsein aller nach beiden Seiten darin enthaltenen Konsequenzen, — die Zeitform in ihrer unmittelbaren Erscheinungsweise auf die Wirklichkeit Gottes überzutragen, was nun eben nur, wie sich hier ergiebt, die schlechte, an sich selbst unwahre Zeitform treffen würde, welche in dehnender Weile die zu einander gehörenden Momente auseinanderhält, welche eben darum nicht die sich vollgenügende Dauer zu gewähren vermag. So kommen wir auch hier auf den Gegensatz zurück, den wir früher zwischen Dauer (wahrer Zeit) und Zeitlichkeit (verzehrendem Wechsel) annehmen mußten: Gott,

aber auch der eigentlichen Kreatürlichkeit, dem eigentlich von Gott Geschaffenen und Erhaltenen, kann nur diese (göttliche oder gottbestätigte) Dauer, den schlecht endlichen Dingen — wir lernen Beides noch näher kennen, — aber Zeitlichkeit beigelegt werden. Und so ergiebt sich vorläufig, — nach Analogie von Hegels „guter" und „schlechter Unendlichkeit", und ebenso durch die Nothwendigkeit des Begriffs erwiesen, wie diese, — die Unterscheidung einer guten und schlechten Raumzeitlichkeit. Die letztere ist empirisch bekannt und gegeben; jene enthält (und fordert daher) ihr Begriff: jener, der wahre Begriff des Raumes, die Unterschiedenheit der expandirten Substanzen, ohne ihre Undurchdringlichkeit und Verfinsterung gegen einander, fordernd; diese, der wahre Begriff der Zeit, die nicht sich selbst nur verneinende, jeden Augenblick durch seine Vergänglichkeit nicht bloß Lügen strafende, sondern beharrende, gegenwartsvolle Dauer setzend, während jene falsche Zeit Widerspruch gegen sich selbst, dauernde Nichtdauer ist.

19.

Diesen Gegensatz oder Widerspruch des faktischen Seins und doch also nicht Seinsollens, können wir jedoch hier nur anerkennen, ihn nur stehen lassen, als ein noch ungelöstes Problem. Es wäre ebenso übereilt, ihn bloß zu verwerfen oder gar nicht zu beachten, wie es gewöhnlich mit ihm geschehen, als unzeitig, seine Lösung an einer Stelle erzwingen zu wollen, wo sie im umfassenden Zusammenhange des Ganzen sich noch nicht von selbst ergeben will, wo ihre Lösung daher immer nur ein künstlicher Versuch, eine unvorgreifliche Hypothese bleiben müßte, die einer künftig zu findenden natürlichern Erklärungsweise und deren Berichtigung immer ausgesetzt bliebe.

Dennoch tritt die Verwandtschaft dieses Problems mit einem andern, welches Schelling bereits (in seiner Abhandlung über die Freiheit) auf das Bestimmteste ausgesprochen, viel zu klar hervor, um nicht zu einem vergleichenden Blicke auf beide zu veranlassen. Die unmittelbare Daseinsform des Wirklichen und somit dies Wirkliche selbst zeigten sich nicht entsprechend

dem Begriffe, der „Idee". Ebenso ist — es bleibt dasselbe Problem, nur von einer besondern Seite betrachtet, — die Annahme einer Schöpfung, deren absoluter Anfang bis in ihre Principien hinein, Unvollkommenheit, Chaos wäre, das sich erst allmählich zur Ordnung gesteigert hätte, schon begriffsmäßig ein Widerspruch, wie anderswo einleuchtend gemacht worden ist. Dennoch überzeugt uns empirisch die gesammte Naturentwicklung von einem solchen, aus chaotischen Anfängen und aus ungeordneter Mischung stufenweise zur Ordnung und gesetzmäßigen Schönheit geläuterten Fortschreiten der Schöpfung. Was an sich also das Wahre (der Idee Entsprechende), Erste und Vollkommenste ist, zeigt sich faktisch entweder unmittelbar gar nicht, oder nur als das Späteste, vielfach Vermittelte, von seinen Vorstufen Abhängige. Soll die Schärfe und Unbefangenheit des Begriffs bewahrt bleiben, so dürfen wir jenen Widerspruch und das in ihm liegende Problem weder verwischen, noch es uns durch die bisher gehörte Aushülfe Hegels (und auch der frühern Schelling'schen Philosophie) beschwichtigen lassen: daß eben das Wesen und Leben der absoluten Idee darin bestehe, ihrer selbst sich zu „entäußern", und so erst allmählich aus dem Negativen ihrer selbst zu sich, als der an und für sich seienden Vollendung zurückzukehren. Dies heißt jedoch nur, wie früher gezeigt, ein Faktum, und zwar ein mit dem Widerspruche behaftetes Faktum, in das Absolute erheben, und ist so einer Verfälschung der Idee desselben gleichzuachten, indem doch nur, statt der Lösung des Problems, das in ihm liegende Widersprechende und Problematische selbst für diese Lösung ausgegeben wird. Vielmehr drängt sich bei der Erwägung dieser universalen Weltthatsache, welche jedem direkten Fortschreiten von der Idee in diese Wirklichkeit sich widersetzt, und so nun auch die schlecht verhehlte Lücke erzeugt hat, die das Hegelsche System in dem vermeintlichen Uebergange der Idee zur eigenen Unmittelbarkeit übrig läßt, — die Folgerung drängt sich dabei auf, welcher sich auch Schelling nicht entziehen konnte bei seinem tiefeindringenden und doch mit kühner Freiheit combi-

nirenden Sinne für das Wirkliche, daß in jener Wirklichkeit, wie sie dort der vermeintlich ursprüngliche Ausdruck der Idee sein soll, im Gegentheil nur ein höchst Vermitteltes, Secundäres, seinem Ursprunge aus noch unbekannten Ursachen Entfremdetes, gefunden werden könne. Man kann sich des Urtheils nicht erwehren, sagt Schelling (a. a. O.), daß in der Schöpfung, wie sie vor uns liegt, ein Zerrüttetes wieder in Ordnung gebracht scheine: es blickt in ihr eine Störung und Lebenshemmung hindurch, in welche sich der herstellende Wille eines schöpferischen Geistes von Neuem ergossen zu haben scheint. Nur unter dieser Voraussetzung — müssen auch wir bestätigend hinzusetzen, wiewohl die eigentliche Problemlösung darin vorerst noch nicht gegeben sein kann, zu welcher es an dieser Stelle ohnehin noch nicht Zeit wäre, — läßt sich überhaupt ohne den offenbarsten Widerspruch die Möglichkeit denken, daß in der Weltentwicklung, wie wir sie unmittelbar gegeben erblicken, das Höchste, ihr eigentlicher Zweck, doch nur approximativ und nach langen Vorbereitungen, zugleich, wie es scheint, nicht ohne einen Widerstand überwinden zu müssen, erreicht wird: das Problem, wie das Chaotische der (erscheinende) Anfang der Dinge sei, ist damit, wenn nicht gelöst, doch in einen größern Zusammenhang der Betrachtung erhoben. Ebenso hat von jeher eine weniger mit bloßen (und zudem ziemlich oberflächlichen) Abstraktionen verkehrende, der Erfahrung zugewandtere und darum tiefere Philosophie, welche zugleich daher Gott diese natürliche Realität, die in Raum und Zeit wirkenden Bewegkräfte nicht ab-, sondern zusprach, diesen Gegensatz eines hemmenden und befreienden Principes in der Schöpfung bis in die Unmittelbarkeit der universalsten Naturerscheinungen herabverfolgt: im Lichte, dem allgemein Immateriellen und doch dynamisch Mächtigsten der Natur, hat sie das befreiende, lösende Princip, in der Schwere das bindende, verschließende, die unmittelbare Wirkung hemmende, selbst empirisch unmöglich verkennen können. Aber es ist selbst der empirischen Forschung mehr als einmal nahe gelegt worden, diese

Undurchdringlichkeit und Verschlossenheit der Körper gegen einander, welche auch zu ihrer chemischen Wirkung erst der Auflösung bedürfen, nicht für ihre wahre oder absolute Daseinsform, sondern in ihnen nur das Produkt einer Hemmung (und darum Verdunkelung) ursprünglich einander penetrabler Grundkräfte zu sehen. Man hat vielleicht nicht ganz nur symbolisch, wenn dieser Sinn eines verborgenen Zusammenhanges der stets in einander dringenden, gegenseitig penetrabeln Weltwesen damit bezeichnet werden soll, von einer ursprünglichen „Lichtnatur" derselben gesprochen.

20.

Ebenso ist in einem andern Gebiete von uns nachgewiesen worden (Zeitschrift, Bd. VI. S. 163.), daß auch der Geist des Menschen nach seiner empirischen Selbstgegebenheit nicht als die wahre, ursprüngliche Verwirklichung der Idee dieses Geistes angesprochen werden könne, sondern als das schlechthin ihr Unangemessene: es bedürfe vielmehr auch hier der „Erklärung" — d. h. es bleibe als Problem zurück, — wie jene halbe, in ihrer eigentlichen Wirkung und Macht gleichsam gelähmte, Geistigkeit, wie die des Menschen faktisch sich zeigt, zur Existenz gekommen sein könne; um so mehr, da jene absolut raum- und zeitdurchdringende Macht im Erkennen und Wirken, welche eben als die eigentliche des Geistes dort nachgewiesen worden ist, wirklich, wenn auch nur vorübergehend, unser gegebenes Geistesdasein berührt. In den Zuständen des Hellsehens, des zweiten Gesichts, das die Raum- und Zeitentfernungen aufhebt oder in sich anticipirt, ebenso in den raumvernichtenden Erscheinungen eines (magischen) Fernwirkens, deren sporadische Thatsächlichkeit kaum zu bestreiten sein würde, erreichen wir den eigentlichen Begriff des Geistes, wir überwinden darin Zeit und Raum und durchdringen die sonst uns dunkle Objektivität; dennoch können diese Zustände nur als krankhafte, vorübergehende, unserm unmittelbaren Geistesdasein selber unangemessene gefaßt werden, während wir uns gewohnter Weise umgekehrt in entschiedener Unangemessenheit

gegen unſern Begriff verhalten: wir ſcheitern am Raume und an der Zeit, am Objektiven, als an uns unüberwindlichen, undurchſichtigen Schranken, gleich als wenn wir keine Geiſter wären! Damit erſcheint der Begriff des Geiſtes ebenſo in uns realiſirt und gegenwärtig, als dennoch auch nicht: er iſt wie gebunden, latent; aber er ſcheint wiederherſtellbar in jedem Augenblicke.

21.

Die Wichtigkeit all jener Betrachtungen für die vollſtändige metaphyſiſche Auffaſſung des Weltproblems leuchtet ein. Wir werden hiernach dem empiriſch Wirklichen die wahre Realität, das Durchgebrochenſein zur vollen Exiſtenz, geradezu abſprechen müſſen, und zwar im gerade umgekehrten Sinne, als etwa auch der Pantheismus auf einer Negativität des Endlichen glaubt beſtehen zu müſſen. Ihm iſt in dieſem Endlichen nur das Unendliche, Abſolute, wirklich; er überſchätzt dieſe Daſeinsform dergeſtalt, um ſie der des Abſoluten gleichzuſtellen. Wir umgekehrt erweiſen aus der Idee der Wirklichkeit, wie jene ſogar zu gering ſei, um auch nur das wahrhaft Endliche in ganzer, ungetheilter Kraft darzuſtellen. — Aber dies wahrhaft Endliche oder Geſchöpfliche, auch wie wir es nur in jenem Probleme faſſen, wird dadurch nicht bloß zu einer jenſeitigen Gedankenwelt, welche ſein ſollte, ohne doch je ſein zu können, oder der etwa eine ebenſo leere Zukünftigkeit (in der Vorſtellung einer dereinſtigen „beſſern" Welt) beizulegen wäre, ſondern ſie iſt, wenn wir uns des bisherigen Reſultats erinnern wollen, das allein Wirkliche und Weſenhafte, der wirkſame, in der unmittelbaren Welt der Erſcheinung gegenwärtige, dennoch (aus hier noch unbekannter Urſache) nicht voll hervorbrechende Grund derſelben. Nur indem dieſer beſteht und dauert, vermag auch der Wechſel jenes Scheins, an ihm befeſtigt, doch in negativer Weiſe der Dauer (18), gleichfalls zu beſtehen.

22.

Kaum bedarf es nämlich wohl der Erinnerung, daß mit jenem Begriffe eines wahrhaft Endlichen, in dem wahren Raume und der wahren Dauer Gegründeten, der ſich uns hier außerdem

noch in so vielen besondern Beziehungen dargeboten hat, nur wieder zurückgelenkt werde zu dem allgemein metaphysischen Resultate unserer Monadenlehre. Aber auch hier ist von entscheidender Wichtigkeit, es auszusprechen, daß jener Begriff einer jenseitigen und doch im Unmittelbaren gegenwärtigen Welt, welchen wir hier gefunden, keineswegs nur ein vereinzelter, von unserm besondern Standpunkte aus gültiger sei: er hängt vielmehr mit dem Princips jeder monadologischen Philosophie auf das Innigste zusammen, und kaum wird sich ein System von solchem Charakter (auch das Herbartsche nicht) jener Konsequenz entziehen können, welche ihm zugleich für die Metaphysik ganz neue Fragen und Untersuchungen eröffnen würde. Wenn jene Philosophie nämlich behauptet, daß jedem Eigenthümlichen der Erscheinung eine Urposition von entsprechender Eigenthümlichkeit zu Grunde liegen müsse; so ist davon auch die zweite Folgerung nicht zu trennen, daß jede dieser eigenthümlichen Urpositionen nur mit, und so zugleich in allen andern, also bei aller Schiedlichkeit — oder genauer vielmehr, um dieser Schiedlichkeit willen — nur in einem Zugleich und Ineinander mit den übrigen (d. h. im Verhältnisse der wahren Zeit und des wahren Raumes) bestehen, — unbezogen und im bloßen Unterschiede von den andern aber gar nicht sein könne; denn in der wahren Welt ist Alles nur Zusammenhang und in einander wirkende Gegenwart. So dürfen wir nicht bloß als unseres, sondern als Gesammtergebniß aller monadologischen Philosophie aussprechen: Gäbe es nicht ein Universum, wo jene Grundwesen der erscheinenden Welt, trotz ihrer Unterschiedenheit und ihres Gegensatzes, dennoch einander durchdringlich, in widerstandlos lebendigem Zusammenwirken wären, zugleich und doch geschieden (in der wahren Zeit), außer sich und doch bezogen auf einander (im wahren Raume), — wie wir ja auch schon empirisch zuzugeben genöthigt sind, daß in allem zeitlich Gegenwärtigen sein Zukünftiges schon vorauswirkt, also doch schon wirklich sein muß in irgend einem (empirisch freilich nicht nachweisbaren Sinne), daß ebenso jeder Einzeltheil

des körperlichen Universums durch alle andere außer ihm mitbestimmt wird, welche demnach ebenso von ihm geschieden, wie (verborgener Weise) in ihm gegenwärtig sind; — gäbe es daher keine solche wahre Raumzeitlichkeit in der falschen, kein jene Trennungen, ebenso bewahrendes, wie zugleich doch sie aufhebendes (durchdringendes) Universum: so könnte auch in dem erscheinenden Universum kein zeitlicher Zusammenhang des Vorher und Nachher, wie keine Uebereinstimmung des räumlich Geschiedenen gefunden werden. Aber auch die zweite Folgerung scheint uns eben so entscheidend, wie allgemeingültig: daß nämlich nach dem wahren Wesen und der Bestimmung unsers Geistes jenes Universum, nicht das sinnlich uns gegenwärtige, der eigentliche Augpunkt und die Stätte unseres Bewußtseins sei: durch das Denken, durch den Begriff, werden wir unablässig auf jenes zurückgetrieben über die sinnliche, von ihm für unwahr erklärte, Unmittelbarkeit hinaus. Aber noch eindringlicher wird uns dies nahe gerückt durch die schon erwähnte Thatsache ekstatischer Zustände unseres Geistes, wo jener innere, dem natürlichen Bewußtsein verborgene Weltzusammenhang, den unser Denken doch stets dem sinnenfälligen Universum zu Grunde zu legen genöthigt ist, ihm nun auch in empirischer Eindringlichkeit sich aufschließt, indem wir, auf Augenblicke und nach einzelnen Seiten wenigstens, die verborgene Einheit der Dinge erblicken, ohne deren unablässig erhaltende Wirksamkeit auch das sinnliche Universum in keinem Zeitmoment und in keinem Raumtheile als Eins bestehen könnte.

Diese Thatsache eines dem menschlichen Bewußtsein nicht völlig versagten magischen Einblicks in den Einheitsstand der Dinge, führt indeß noch einen Schritt höher und bereitet eine noch tiefere Anerkenntniß: jene Centralität aller Dinge, indem sie vorübergehend und theilweise auch in unser Wissen gelangt, muß daher schon ursprünglich (wie auch allgemein metaphysisch der weitere Fortgang zeigen wird) eine gewußte sein: dies Weltcentrum kann daher selber nur in einem höchsten und absoluten Weltwissen gefunden werden; denn nur, sofern wir

an einem solchen theil haben, in dies Bewußtsein Gottes eingerückt werden, und so die in ihm sich spiegelnde Einheit der Dinge miterschauen, wird überhaupt jenes Faktum eines ekstatischen Einblicks in den innern Weltzusammenhang begreiflich und läßt sich mit den andern Erfahrungen einer gegenseitigen Durchdringlichkeit der Geister in verständliche Analogie bringen *). Aber dadurch erhielten wir zugleich in gewissem Sinne einen faktischen Beweis für die Thatsache göttlicher Allwissenheit, wenn sich ihre Wirkung mittelbar dergestalt in unserm Bewußtsein abspiegelt.

23.

Zugleich ist jedoch diese Lehre von einem ewigen (urständlichen) Universum von sehr altem Ursprunge, und zieht sich in verschiedenen Stufen begriffsmäßiger Auffassung aus der ältesten Philosophie in die neuere hinüber, nur in den letzten Systemen fast vergessen oder in verkümmerter Gestalt, weil pantheistisch mit dem Begriffe der Welt überhaupt identificirt. Einseitig in entgegengesetzter Weise kann die frühere Auffassung genannt werden; indem nämlich jenes einende Band des ewigen Universums nur im absoluten Geiste gefunden werden kann, ist es zu einem bloß ideellen Momente in diesem gemacht worden, und hat so die eigene Realität und Ausdrücklichkeit eingebüßt. Wir dürfen zum Belege bloß an die Idealwelt, den Gedankenkosmos der Platoniker, erinnern, welche, nur Vorbilder der wirklichen Dinge, einer Hyle, einer realistischen Gegenseite, bedürfen, um in dieser ihr Vorbildliches realisirend niederzulegen. Dies ist jedoch ein zu schwaches Princip, um die ganze Wucht der Welt daran zu befestigen, und jede solche Ansicht von einem nur ideell wirkenden (transscendentalen) Gotte muß ungenügend beiben, oder allmählig zum Dualistischen herabgleiten, um sich nur von Irgendwoher eines Reellen, Natürlichen versichern zu können. Gott bedarf fürwahr realerer und der Welt gegenwärtigerer

*) Vgl. des Verf. „Andeutungen über den Ursprung der Religion." Zeitschrift Bd. V. S. 272. 74.

Bewegkräfte, um der allwaltend Einende in ihrer Unendlichkeit zu sein, als der Platonismus und alle ihm verwandte Philosophie im Begriffe der höchsten Idee oder des reinen Geistes ihm zugestand; und dies mußte über jene unfruchtbare Idealität dem Pantheismus gewonnenes Spiel geben, welcher die Realität und Wirksamkeit Gottes, deren sein Begriff nicht entbehren kann, umgekehrt in die unmittelbare Welt präcipitirte. Wir treten mit jenem Begriffe vermittelnd zwischen die beiden Einseitigkeiten; doch nehmen wir auch in ihm nur ein altes spekulatives Element wieder auf, welches in der ganzen Ueberlieferung der „mystischen" Philosophie bis auf Jacob Böhme und St. Martin herab, bei Franz Bader ohnehin, mit völliger Stärke sich ausgebildet hat. Dies war das Element, durch welches allein jene Lehre die Kraft erhielt, weit früher schon, ehe zu einer dialektischen Widerlegung des Pantheismus die Metaphysik gereift war, das pantheistische Princip zu überwinden, ohne doch in jenen Begriff einer machtlos ideellen Jenseitigkeit Gottes zurückzuweichen. Namentlich Jacob Böhme hat dies Princip deutlich und mit vollständigem Bewußtsein der darin liegenden Vermittelung von Immanenz und Transscendenz ausgebildet: es ist seine Lehre von der ewigen Natur oder Schöpfung in Gott, von der Urständlichkeit der Dinge in ihm; und auch darin müssen wir die Tiefe und Richtigkeit seines spekulativen Blicks erkennen, daß er, ohne freilich die dialektischen Motive dieser Unterscheidung sich völlig zum Bewußtsein gebracht zu haben, den Ursprung jener Welt in dem Zusammentreten eines Gegensatzes findet, der Finsterniß oder der zusammenziehenden Härte und Herbigkeit (des Grimmes), welche die Eigenheit und scharfe Geschiedenheit (das Urindividuelle) der Kreaturen setzt, mit dem durchdringenden Lichte, der aufschließenden Milde und Liebe, welche jene Schiedlichkeit durchwaltet, und dadurch eben den ganzen und Einen Gott in ihr real verwirklicht werden läßt. Jede der Gestalten dieser ewigen Natur nach Böhme hat daher eigenen Bestand und eigenes Wesen; sie ist das Wurzelhafte und eigentlich Reale in

allem Erscheinenden; allein keines derselben könnte in dieser Eigenheit bestehen, wenn nicht die Andern wären; der Grimm vermag nur in der Liebe aufgelöst und von ihr getragen zu existiren. Aber ebenso bedarf die Liebe dieses scharfen, widerstehenden Grundes in ihr selber, damit sie nicht (setzen wir hinzu) zum unwirklichen Abstraktum verblasse*). Bei Oetinger und Andern wird jene ewige Wurzel alles Daseins, mit ebenso unverkennbarem Hervorziehen des Realistischen, die prima materia in Gott genannt, sonst auch als die ewige Grundzahl der Dinge, oder die urständliche Ruhe derselben in Gott bezeichnet, in welche (besonders nach St. Martins begeisterter Darstellung) auch die Betrachtung zurückzuflüchten habe, um den erscheinenden Widerstreit der Welt, das Uebel und Böse in der „scheinbaren und falschen Zeit", schon ursprünglich gelöst und ausgetilgt zu denken. Und jene Welt meint Angelus Silesius, wenn er in kühnen Sprüchen die völlige Einheit und Gleichheit Gottes und des Geschöpfs bezeugt, ja mit tiefster Zuversicht hinzusetzt, daß Gott selbst nicht mehr Gott wäre, daß „der Himmel einfiele", wenn „ich" verginge**): — Sprüche, deren Sinn in der gemein pantheistischen Bedeutung zu finden, wohl als der stärkste Beweis einer Alles zu ihrem Besten umdeutenden Unkritik betrachtet werden darf.

Was indeß die Begründung jener Lehre betrifft, so kann nicht unbemerkt bleiben, daß sie in der Gestalt, wie wir sie bei den Mystikern finden, kaum ihre allgemeine und rein wissenschaftliche Grundlage, ebenso wenig ihren frei begriffsmäßigen Ausdruck gefunden hat. Dies ist daher die Aufgabe unsrer spekulativen Theologie geworden, welche so zum ersten Male

*) Jacob Böhme's Leben und Lehre von Dr. W. L. Wullen. Stuttgart, Liesching. 1836. S. 49—57.

**) In „Angelus Silesius und St. Martin, als Handschrift herausgegeben von K. L. Varnhagen", Berlin 1833. vergleiche man bei Ersterm die Sinnsprüche, I. N. 276. II. N. 178. 198. 201. 255. 182. 83. und die von Strauß (Glaubenslehre II. S. 738 Note) angeführten.

es versucht, ihr die sichere Stelle und das Bürgerrecht zu geben in dem Kreise der geltenden spekulativ theologischen Wahrheiten. Den festen Anknüpfungspunkt hat sie ihr jedoch gleichfalls im Thatsächlichen gegeben, dessen Deutung und gründliches Verständniß, wie wir erwiesen haben, ohne die Lehre von einer Realwelt in Gott gar nicht möglich ist. Nur das ist die fernere Frage, wozu noch weiter jene Lehre auszubilden uns gelingen wird.

24.

Durch diese Untersuchung sind wir dem eigentlichen Verständnisse der Frage (10.) näher gerückt: worin die unendliche Wirklichkeit Gottes, die „reale, objektive Seite" in ihm, zu finden sei? Im Gegebenen selbst hat sich die Nothwendigkeit ergeben, ein Uebersinnliches und Ueberempirisches zu denken, als das allein Wirksame und wahrhaft Wirkliche in ihm, und als die in ihrem Effekte gegenwärtige Ursache, also schlechthin erkennbar durch die Unmittelbarkeit des Sinnenscheins hindurch. So entspricht dieser Satz ganz dem früher erwogenen Gesichtspunkte (3.): daß Gottes Wesen ohne Widerspruch mit dem Weltwesen nicht identificirt werden könne, demungeachtet aber also in ihm gegenwärtig sein müsse, — da in der erscheinenden Welt für sich selbst nicht Realität und Bestand sein könne, — daß es völlig erkennbar an ihm hindurchscheine. — Hiermit ist nun gefunden (ja in gewissem Sinne am Universalempirischen erwiesen) die reale, objektive Seite in Gott, oder Gott, sofern er nur als absolutes Wesen, unendliche und doch Eine Substanz, gedacht wird. Dieser Begriff so von Unten her sicher gestellt, kann daher zur Grundlage weiterer Analyse gemacht werden.

25.

Das absolute Wesen ist Grund seiner selbst; diese Aseität ist aber, laut der Dialektik dieses Begriffes in der Ontologie, in keiner Weise als abgelaufene, todt präcipitirte zu fassen, sondern, — wie nur der Begriff des Schaffens der wahre ist, in welchem die Schöpfung zugleich als ununterbrochene, als

Welterhaltung gedacht wird, — ebenso ist jenes Grundsein seiner selbst in Gott die stets lebendige That dieser Selbstbegründung, unendliches, stets aus sich selbst sich erneuerndes Leben. Gott ist (um den Begriff vergegenwärtigender Anschauung näher zu bringen) in jedem Augenblicke seiner selbstgeschaffenen Wirklichkeit immer frisch und energisch neu, während im endlichen Dasein ein Anschwellen und Nachlassen, Verhüllung und Enthüllung des Lebens unabtrennlich ist von dem, seinen Grund nicht bloß in sich selbst, in seiner Urposition, sondern in unbestimmbar andern mitbedingenden Verhältnissen tragenden Wesen des Endlichen. Wir nennen jenes die absolute, ewige Selbsterzeugung Gottes, welche — um sogleich in die von ihr unabtrennliche ideale Seite überzugreifen, — von eben so energischem Selbstbewußtsein durchleuchtet, ihn zu dem seiner immer gleichen Vollkommenheit Genießenden (Allseeligen) macht.

Diese aus ewiger Selbsterzeugung hervorgehende Unendlichkeit in Einheit ist nun die Wirklichkeit Gottes, seine „Natur", wodurch er nicht nur Gedankenwesen in abstrakter Jenseitigkeit, noch auch umgekehrt das ist, was nur seine Wirklichkeit oder Natur in der entstehend-vergehenden Weltunendlichkeit besäße, sondern in voller und energischer Weltimmanenz doch in seinem Wesen frei ist von der unendlichen Selbstverendlichung, in welcher nach dem Pantheismus seine Ewigkeit besteht. Die Unendlichkeit der ewigen Urpositionen ist eben seine Wirklichkeit. Auch diese bedarf daher der unablässigen Selbstvermittelung aus dem Gegensatze der eigenen Schiedlichkeit und Unendlichkeit in die ewig daraus sich wiederherstellende Einheit. Auch Gottes innerstes Leben kann daher als „Proceß", „Dialektik unterschiedener Momente" bezeichnet werden, sofern man eine Vergleichung dafür von dem Reinsten und Durchdringendsten im Endlichen, dem Denken, hernehmen will. Und auch das Endliche bedarf dieser Selbstvermittlung, um nur Lebendiges, eigentliche Wirklichkeit, zu sein. Dennoch ist der specifische Unterschied nicht zu übersehen, daß im Leben Gottes, als dem nur in sich selbst gründenden, unbedingten, jene Wechselduch-

dringung der Gegensätze stets völlig gelingt: darum ist es ewiges, vollendetes; während im unmittelbar endlichen Dasein die Lebenseinheit es nie vermag, alle ihre Momente und Bedingungen zugleich und zu Einem Schlage der Verwirklichung also in sich zu versammeln, daß die Wirklichkeit ihrem Vorbilde gleich käme; wo dann das Endliche selbst ewig, unvergänglich, in die Urständlichkeit und Ruhe in Gott eingekehrt wäre. Und indem wir Gott hiermit eine überendliche Natur beizulegen genöthigt sind, ergiebt sich uns dadurch von selbst auch ein höherer Begriff für die Wirklichkeit der Geschöpflichen, indem wir die Bedingungen erkennen, die es zum Endlichen im schlechten Sinne werden lassen, welche, überwunden und hinweggeräumt, auch ihm eine Wirklichkeit zulassen, durch welche es ewig, wie Gott, und in Gott, wiewohl darum abermals nicht identisch mit ihm, zu werden vermag: — wovon zu seiner Zeit das Bestimmtere.

In jener Anerkenntniß der Natürlichkeit Gottes, ohne mit derselben pantheistischen Konsequenzen anheimzufallen, vielmehr darin zugleich die entscheidendste Waffe zur Widerlegung und Berichtigung des bloß pantheistischen Standpunktes besitzend, ist nun unserer Meinung nach die wesentliche Grundlage der spekulativen Theologie und einer darauf zu gründenden Religionsphilosophie gegeben — im Gegensatze zum Gottesbegriffe der ältern (und neuern) Scholastik, wie des späteren Deismus, der nach Schellings treffenden Worten (Denkmal, S. 171.) „alles Natürliche von Gott hinwegnimmt", damit aber „ihn jedes Organs seiner Offenbarung beraubt." Ein naturloser Geist ist selbst nur ein unverständliches Abstraktum; hierin, oder von dieser Seite, hat der Pantheismus mit Recht den Sieg über jene Denkweise davongetragen. Ohne dies reale Leben in Gott, als dem Werkzeuge seiner Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit, würden zugleich die wichtigsten und gemüthserregendsten Eigenschaften Gottes, seine Allmacht und Allgegenwart, zu etwas völlig Undenkbarem, ja Widersinnigem herabsinken.

26.

In dieser real-objektiven Seite des göttlichen Wesens ist selbst jedoch, damit es Leben sei (25.), eine Dreiheit von dialektischen Momenten zu unterscheiden: 1) der Eine, aber noch unaufgeschlossene Urgrund, — das Radikale, Einende in Gottes Wesen, — welcher zwar in Allem, aber noch nichts Besonderes ist; die noch gegensatzlose Einheit. Wir haben ihn weder als ein für sich existirendes Moment in Gott zu betrachten — wie geschehen ist, — noch als eine bloße Abstraktion ohne Realität, — wie gleichfalls geschehen, womit dann Gottes Sein aus lebendiger Selbstbegründung wieder zu dem todtfertigen Dinge an sich der alten Metaphysik herabsänke, — sondern als der in Allem wirkende und einende Urgrund, welcher somit zwar herabreicht auch bis in die äußerste Wirklichkeit des endlichen Daseins, aber für sich selbst nur gegenwärtig ist in der Selbstvollendung und Aufgeschlossenheit der göttlichen Existenz, in welcher er, wie gesagt, als Radikales, ewig Einendes, hindurchwirkt. Hiermit ergiebt sich von einer neuen Seite ebensowohl die Gleichheit, als der specifische Unterschied des göttlichen Lebens und des endlichen: auch in diesem ist ein Radikales, durch das es zum Individuellen, ebenso zum Geeinten wird: im Keime ist die ganze Pflanze schon gegenwärtig, wie umgekehrt in ihrer ausgebreiteten Verwirklichung ihr Keim noch hindurchwirkt, daß sie als individuelle, geschlossene Einheit erscheinen könne. Dennoch ist im Endlichen Beides außer einander; es ist das Vorwirkliche seiner selbst, im Unterschiede von seiner (nicht immer erreichten, oder dann vorüberschwindenden) Vollwirklichkeit: so ist es Leben, aber getrenntes, gebrochenes, unvollständiges, kurz endliches. Dieselbe radikale Einheit findet sich in Gott, weil er lebendiger ist; aber sie hat, als besonderer Moment (als Keim-Involutionszustand) in ihm gar keine Existenz; darum ist er allein absolutes, vollkommenes Leben.

Dieser Begriff des schlechthin einfachen Urgrundes noch in völliger Indifferenz gegen allen Unterschied, ist schon sehr früh

in der Spekulation gefunden worden: er ist das Sein, von welchem schlechthin nicht abstrahirt werden kann, die erste oder (in aufsteigender Betrachtung) letzte Gewißheit des Denkens, welches darin gerade metaphysisches geworden. Es ist das einfach unterschiedlose Sein, von dem nichts Anderes, denn nur das Prädikat: sein ausgesagt werden kann, das für die eigenen in ihm liegenden Gegensätze noch Indifferente, — der abstrakteste und darum früheste Begriff des Absoluten, wohlbekannt von den ältesten Anfängen der Metaphysik an bis herab zu den Neuplatonikern, und durch die Gnosis selbst der christlichen Philosophie einverleibt. Unter jenen hat Plotinos besonders, durch ausdrückliches Abweisen aller Denkbestimmungen von ihm, indem überhaupt kein relativer Begriff bei ihm Geltung habe, es als das Anfangsprincip für alles Sein und Denken bezeichnet: es ist ihm das schlechthin Prädikatlose; nur das einfachste „Sein" und „Eins" läßt es sich nennen. Bei den Gnostikern ist es bildlicher der stille, noch unoffenbare Grund Gottes an sich selbst, das Stillschweigen, die Abgrundsfülle, die Finsterniß, oder auch das reine, in sich einfache und darum noch unsichtbare Licht; in der trinitarischen Auffassung Gottes reiht sich naturgemäß der Begriff des Vaters daran; bei den Scholastikern ist es actus purissimus, die vita mera et absoluta und andere Abstraktionen einfachster Begriffe. — Aber bei jener Bestimmungs- und Ausdrucksweise wäre fast überall zu erinnern, daß ihr Begriff undialektisch bleibt: er wird für irgend ein Höchstes, Erstes, an sich Bestehendes gehalten, von dem (wie bei den Neuplatonikern) ein zweites und drittes Princip ausfließt und sich absondert. So mußte, was im Begriffe Gottes nur Moment, unabtrennbarer Theil seines Lebens ist, durch eine (gar nicht seltene) Vorstellung theogonischen Processes von ihm abgetrennt erscheinen, und wurde zu einer mythologischen Hypostase. Hier ist der dialektische Uebergang wieder herzustellen. — Aber auch die neuere Philosophie seit Schelling, so wie sie die Idee des Absoluten zum Mittelpunkte der Spekulation machte, mußte jenen Begriff wieder aufnehmen: er ist das Absolute,

als „Indifferenz", im ausdrücklichen Unterschiede gefaßt von der lebendigen, die Gegensätze schon durchdringenden Identität; später wird er das „Sein", aber als gleich noch dem „Nichts": deutlich nur dialektische Anfänge, welche einen Proceß, ein Mannigfaltiges sich vermittelnder Principien in Gott, einen lebendigen Gott voraussetzen. Aber in entgegengesetztem Bestreben wurden hier die weiteren Momente jenes Processes sogleich schon in die unmittelbare Scheinwelt verlegt: jenes Leben Gottes sollte nur das unendlich sich verendlichende sein, bis zu welcher schlechten und negativen Endlichkeit von hier aus noch ein weiter Weg ist. Da muß die Dialektik vielmehr den Unterschied hervortreten lassen.

27.

Der Urgrund, als für sich unwahrer Moment, ist vielmehr nur in dem folgenden zu denken:

2) die durch die Selbsterzeugung aus ihm gewirkte Unendlichkeit des göttlichen Seins, seine extensiv und intensiv unendliche Realität oder Machtfülle, welche der Urgrund, obwohl als besonderer seit Ewigkeit in dem verwirklichten Gotte verschwunden, dennoch als ruhende Einheit in ihr (einem Alles harmonisirenden Grundtone vergleichbar) durchwaltet. Diesen zweiten Moment, das sich selbst erzeugende Leben Gottes in seiner ewigen Vollendung, hat man meistens, unfähig, das Denken hier in seiner Reinheit zu erhalten, und um des Lebens Gottes durch ein unmittelbares Zeugniß gewiß zu werden, mit der Weltwirklichkeit verwechselt, und so den Pantheismus erzeugt. In unserm gegenwärtigen Zusammenhange kann diese Ansicht nicht mehr auftreten; sie ist schon durch unsere Theorie von Zeit und Raum, durch den Unterschied von Dauer und Zeitlichkeit fundamental widerlegt, welche die Zeitlichkeit der erscheinenden Welterisstenzen von Gottes Wirklichkeit ausschließt, die ewige Dauer lebendigen Selbsterzeugens aber in ihm setzt. Auch uns freilich ist die Weltwirklichkeit bei diesem Punkte der Untersuchung von entscheidender Bedeutung, nicht als unmittelbarer Beleg für jenes göttliche

Leben, wohl aber als die vermittelnde Grundlage eines Rückschlusses, wie es an sich selbst zu denken, indem in Gott, als dem Urgrunde der Welt, auch die Gründe zu einem solchen, in Gliederungen und Wesensstufen getheilten Universum liegen müssen.

So kann man sich jenen Begriff des immanenten Lebens in Gott nicht concret und real genug denken, da in ihm der wahrhafte Grund und die Urgestalt alles geschöpflich Individuellen gesucht werden muß. Wenn sich nämlich im erscheinenden Universum, in der allgemeinsten Grundlage des Weltgebäudes, wie in den einzelnen Reichen der Natur (den relativ geschlossenen Specialuniversen), im Chemismus, in der Welt des Minerals, der Pflanzen und Thiere, die Einheit eines Grundgedankens, bis in die konsequenteste Gliederung des Einzelsten herabverfolgt, sich verwirklicht zeigt (welche Ideenhaftigkeit des erscheinenden Universums freilich erst in der ideellen Seite Gottes, in seinem Denken (34.), ihre volle Begreiflichkeit erhalten kann): so müssen diese Gedanken, die wir solchergestalt in zeitlich-räumlicher Geschiedenheit vor uns haben, offenbar zugleich eine substantielle Wirklichkeit in Gott haben, oder im realen Wesen Gottes gründen, und in der Sinnenwelt nur abgeleitete, secundäre Wirklichkeit erhalten. Die zeitlich werdende Schöpfung ist daher (nach dem gewöhnlichen, auch platonischen Idealismus, der eben deßhalb, den Dualismus nicht überwindend, ein Reelles, eine Materiatur anderswoher voraussetzen muß) — keineswegs bloß die Realisirung der nur ideellen göttlichen Vorbilder, sondern ausdrücklicher vielmehr die Folge der Realität, welche jene Ideen im göttlichen Wesen schon ursprünglich besitzen. Auch jener Idealismus gründet sich daher nicht minder nur auf ein halbes Denken, wie wir es an der pantheistischen Auffassung des Absoluten im Begriffe einer bewußtlos vernünftigen Naturkraft nachwiesen: auch jener, wie diese, schließt die volle Begreiflichkeit einer Weltschöpfung, wie sie gegeben ist, aus, und läßt den Geist unbefriedigt. Uebrigens zeigt sich in diesem Idealismus nur dieselbe

abſtrakte Faſſung, welcher wir im Vorhergehenden im Begriffe eines abſoluten, aber naturloſen Geiſtes begegneten: Ideen, bloße Vorbilder im Denken Gottes, wären ebenſo unfähig ſchöpferiſch ſich zu propagiren, wie ein reiner Geiſt Gottes unfähig wäre, Schöpfer einer ſolchen, in Stufen gegliederten Welt zu ſein. Wir haben alſo, abermals auf die Garantie dieſer Welt, und als deren Radikal (26.), in Gott ein Realuniverſum von entſprechenden Grundkräften und Potenzen zu denken. Sie haben Schiedlichkeit und Individualität, gleich realen, in der reichen Natur eines Weſens neben einander vorhandenen Vermögen; aber vor der Schöpfung, oder ohne Beziehung auf ſolche gedacht, treten ſie nicht als geſonderte aus ihm hervor: gewinnen für ſich keine Exiſtenz, ſondern ſind durchdrungen und getragen von der ewigen Einheit Gottes. Und nur der Gott, welcher ein Syſtem von abgeſtuften Grundkräften, niedere und höhere Potenzen in ſich trägt, aber von ſeiner Einheit gehalten, kann Schöpfer dieſes Univerſums ſein: wobei ſich vorläufig als allgemeinſte Folgerung ergiebt, daß das eigentlich Weltſchöpferiſche nur in der Auflöſung jenes einenden, temperirenden Bandes, welches die Selbſterzeugung Gottes ewig erneuert, gefunden werden kann, um das in geſonderte Exiſtenz zu ſetzen, was in Gott verbunden iſt: den Fortſchritt vom Unterſchiede der Potenzen zur eigentlichen Geſchiedenheit und Sonderung gegen einander. Wiederum aber: wie Gott die in ihm ungeſonderten Potenzen aus einander treten läßt, und ſie ſo zur Welt außer ihm werden: iſt dieſe nichts Anderes und Neues für ihn, oder (für ſeinen Stand- und Augpunkt) ein außer ihm Selbſtſtändiges; die Geſchöpfe ſchaffend und erhaltend, will und beſtätigt Gott in ihnen nur ſein eigenes Weſen.

28.

Dieſer Begriff der Unendlichkeit und Schiedlichkeit des göttlichen Univerſums reicht ſomit abermals in den folgenden Moment:

3) den der ausdrücklichen, verwirklichten Einheit hinüber. Erſt in ihr wird das reale Weſen Gottes ebenſo im

Begriffe vollendet, wie es in seiner Wirklichkeit ewig vollendet ist. Sie ist nicht das unaufgeschlossene Eins des Anfangs (26.), nicht mehr bloß die Gliederung der Grundkräfte und Potenzen im innern realen Leben, welche eben für sich nicht zu denken wäre: sondern die frei durch sie hindurchwirkende, sich aus ihnen herstellende, sieghafte Einheit. Diese aber ist, wie gezeigt worden, selbst nur möglich und spekulativ begreiflich durch und im Geiste Gottes, womit der Uebergang in die ideal-subjektive Seite, aber auch die innere Unabtrennlichkeit beider Seiten nachgewiesen ist. Erst im Folgenden kann daher dieser — der letzte — Moment seine vollständige Begründung erhalten.

Für sich betrachtet, gäbe dies offenbar den Begriff einer noch blinden Dreieinheit in Gott, von welcher wir freilich erkannt haben, daß sie für sich unwahr und abstrakt bleiben würde, wiewohl am Tage liegt, daß der von Hegel aufgebrachte oder vielmehr umgedeutete Begriff der kirchlichen Dreieinheit um nichts Wesentliches über jene Vorstellung hinausgeht. Soll der Geist, die Persönlichkeit Gottes erst werden, als Resultat eines am Endlichen sich vermittelnden Processes, fällt sie in den zweiten Moment, in die Peripherie des Mannigfaltigen, nicht in den Centralpunkt der Einheit als das Einfachheit und Gegensatz, ersten und zweiten Moment wahrhaft Vermittelnde; was eben die Hegelisch-pantheistische Trinität ist: so bleibt sie in dem nachgewiesenen Widerspruche der Abstraktion befangen. Der Begriff des absoluten Lebens, des unendlichen, sich mit sich selbst vermittelnden Processes, ist freilich gewonnen; aber der Begriff des absoluten Lebens für sich ist unwahr oder unverständlich. Blinde Lebendigkeit im Absoluten ist selbst im Widerspruch; denn die Einheit des Unendlichen kann zuletzt nur im absoluten Selbstbewußtsein liegen. Jenes unendliche All-Leben ist freilich, um es der Vorstellung wenigstens zu hypostasiren, Weltseele genannt worden. Diese müssen wir aber schon von hier aus für ein Gespenst der Abstraktion erklären: was da lebt auch im sinnlichen

Universum, sind eben nur jene göttlichen Kräfte und Potenzen, und deren Einheit ist erwiesener Maaßen nicht ein düsteres All-Leben; eine dumpfe All-Seele — (die unverständlichste Hypothese, welche es geben kann) — sondern der selbstbewußt persönliche Gott. — Hiermit sind wir in die ideal-subjective Seite Gottes übergeführt worden.

II. Die ideale oder subjektive Seite des göttlichen Wesens.

29.

Nur dadurch vermag Gott die Einheit jenes eigenen Universums von Grundkräften, d. h. in all ihrer aufwallenden Lebendigkeit durchwirkend absolutes Leben zu sein, daß er in seiner Unendlichkeit zugleich der einende Geist, das Ursubjekt ist in unwandelbarer Selbstanschauung. Der Beweis davon ist in allem Vorhergehenden enthalten. Jenes Radikal in Gott (26.), jenes ewige Centrum des göttlichen Wesens (28.), welches ebenso seine Unendlichkeit erzeugt, als diese in Einheit bewahrt, kann, weil es nicht des Geschöpflichen, Bedingten, von Anderswoher Vermittelten und Geleiteten, sondern des Absoluten und Unendlichen Einheit, die Einheit in letzter Instanz ist, nicht mehr als bloß lebendige, sondern zugleich als selbstbewußte gedacht werden. Dies das Erste und Allgemeinste, wodurch die reale Seite in Gott nur in seiner idealen möglich, und mit seinem geistigen Wesen unauflösbar vereinigt sich zeigt. Jene erweist sich als nur in diesem Bestand zu haben.

Daraus ergiebt sich der allgemeine Begriff der Selbstanschauung, eigentlicher noch des Selbstbewußt-Seins Gottes, im specifischen Gegensatze mit dem Selbstbewußt-Werden alles kreatürlichen Geistes, welcher nur innerhalb einer Entwicklung aus Bewußtlosigkeit, und in auseinanderfallenden Momenten, „discursiv", nie daher ganz und völlig, sich zu erkennen vermag, aus demselben Grunde, warum auch sein Leben nur das endliche, aus einem ihm vorangehenden Grunde stammende ist. Gottes Selbsterkenntniß ist „intuitiv", ein untheilbarer, ewig vollendeter Erkenntnißakt, weil, was er ist, er nur

durch sich selbst ist, und daher nur bei ihm die ewige Selbsterzeugung, das Grundsein aus sich selbst, völlig in dem Lichte des Bewußtseins aufgehen kann. Die göttliche Aseität ist nicht als todte, aber darum auch nicht als blinde zu fassen; indem er aus sich selbst unendliches Leben in Einheit ist, vermag er dies nur zu sein in dem Einen Selbstbewußtsein der diese Unendlichkeit an sich befestigenden Subjektivität.

30.

Deßhalb ist Gott ferner ausschließlich als nur Geist, absoluter Geist (spiritus purissimus, nur nicht im Sinne einer abstrakten, naturlosen „Reinheit") zu bezeichnen, nicht gleich den geschaffenen Persönlichkeiten, als Einheit von Geist, Seele und Leib. Aller kreatürliche Geist, weil er aus einer geschaffenen Uranlage herauslebt, und hiermit einer Genesis und einem Erwachen zum bewußten Geiste unterworfen ist, ist nur in seiner Körperspecifikation, organisch-seelisch, wirklich, was ihm zugleich seine Voraussetzung, daher ein dunkler Hintergrund für ihn selbst, bleiben muß: denn nur das Selbsterlebte, aus sich Erzeugte oder Gewollte ist auch ein Erkanntes. — Aus gleichem Grunde hat er seine Objektivität, — was die Ontologie überhaupt im Begriffe des Andern seiner zusammenfaßte, — als ein ihm Dunkles, Undurchdringliches sich gegenüber, mit welchem er nur empfindend zusammenhängt, und durch alle Formen empirischen Erkennens doch immer nur im äußerlichen Verhältnisse zu ihm bleibt. In allem kreatürlichen Geiste, weil er dies ist, bleibt daher für ihn selbst in doppeltem Sinne ein dunkler, nicht in Bewußtsein aufgehender Rest.

In Gott dagegen allein, weil er Aseität ist, durchdringt die Selbsterkenntniß ganz seine Wirklichkeit und stellt sie völlig durchdacht, ebenbildlich, vor ihn hin. So ist die Seite, welche wir Seele (Weltseele) in Gott nennen könnten, das ganze Gebiet des Empfindens, welches eine ihm äußerlich bleibende Objektivität voraussetzt, und eines dadurch vermittelten empirischen Bewußtseins für Gott nicht vorhanden; das

Andere seiner selbst ist, weil in seiner Einheit, so in seinem Geiste, absolut durchschaut, urgewußt, so gewiß es entweder seine eigene innere Unendlichkeit, oder durch seinen Willen (Geschaffenes) ist, der schaffende Wille aber gleich ursprünglich vom Selbstbewußtsein und Denken Gottes getragen sich erwiesen hat. Wie sehr wir daher auch Gründe haben werden, das Allbewußtsein Gottes von sich selbst von seinem Weltbewußtsein (seiner „Allwissenheit" in gewöhnlicher Wortbedeutung) zu unterscheiden, weil die „Welt" sich allerdings in sehr bestimmtem Sinne als sein Anderes und ihm Aeußerliches ergeben wird: so kann doch auch das letztere in keiner Hinsicht als etwa sinnlich vermittelt, oder an die nothwendig damit eintretenden Bedingungen einer allmählichen Kundnahme und („discursiven") Theilerkenntniß gebunden gedacht werden; denn schon vorläufig ist klar, daß es sein eigenes Radikal und seinen höchsten Grund nur im Allbewußtsein Gottes vom eigenen Wesen (im ewigen Welturbilde) wird finden können, also im ursprünglich intuitiven Erkenntnißakte Gottes von sich selbst. — Deßhalb vermag auch allein Gott Verstand beigelegt zu werden im eigentlichen Sinne, nicht Vernunft und Sinnlichkeit, die beiden Grundformen der Receptivität eines endlichen Bewußtseins; denn es ist Nichts zu denken aus dem angeführten Grunde, zu welchem der Geist Gottes sich äußerlich (receptiv) verhalten könnte, wiewohl ein selbstständig Existirendes neben ihm gedacht werden kann. Hier ist aber der Geist, seiner Natur nach, das Uebergreifendere und Mächtigere; denn er vermag auch das ihm Abgestammte, aber aus dem eigenen Elemente Lebende, von ihm Emancipirte, wissend zu durchdringen.

Ebenso ist von Gott schlechthin zu verneinen, was als Analogon der Leiblichkeit in ihm betrachtet werden könnte, in welcher Vorstellung die Philosophie der Gegenwart, wenn sie auch dieser ausdrücklichen Bezeichnung sich enthalten mag, recht eigentlich eingehaust ist. — Leib ist nach allgemeiner ontologischer Bestimmung (Ontol. §. 275. S. 479. f. §. 280. S. 489.), die äußere Wirklichkeit der Seele, das zwar seelisch von ihr

bewußtlos Durchdrungene und Durchwirkte, was aber ihrer geistigen Seite ein Dunkles bleiben muß. Der Begriff der Sensibilität und Irritabilität, der in dem Begriffe des leiblichen Organismus zugleich enthalten ist, setzt hiermit bestimmte Organe des Empfindens und Bewußtwerdens voraus, im Unterschiede von andern bewußtlos bleibenden. Der Begriff der Leiblichkeit schließt also die weitere Folge in sich, daß der in's Bewußtsein tretenden Seite nothwendig eine dunkle, undurchdringliche, gegenüber bleiben muß. So in der individuellen Einheit von Geist, Seele und Leib, oder bloß von Seele und Leib, wie im thierischen Dasein. Genau dasselbe Verhältniß findet Statt, nur in's Absolute erhoben, wenn Gott, pantheistischer Weise, bloß als Weltseele oder als Weltgeist gefaßt wird: er lebt in der Welt, beseelt sie, durchgeistet die endlichen Geister in ihr: er singt in der Nachtigall, duftet in den Blumen, oder wie sonst die Naturinbrunst einer ältern Zeit, nach ihrem weltgeschichtlichen Standpunkte für damals berechtigt, sich darüber hat weiter vernehmen lassen. Da ist es der eigentliche Begriff dieses Standpunktes, daß die Welt Gottes Leib sei, sein sich verwirklichendes Leben; aber nur der kleinste Theil von ihr geht in Empfindung oder in Bewußtsein auf, der größere bleibt im (leiblichen) Dunkel. Indem jener Standpunkt, der pantheistische, hier jedoch aus seiner Einseitigkeit in den ihn ergänzenden aufgehoben worden ist, wird auch der ihm entsprechende Ausdruck: die Welt der Leib Gottes, in die Schranken seiner relativen Geltung gestellt: wir brauchen ihn nicht zu meiden, weil wir ihn als einen falschen und verlebten nachweisen; und wie die christliche Weltansicht auch jene poetische Auffassung der Natur um eine Stufe höher gerückt hat, wie diese für sich selbst zur Poesie einer Vergangenheit geworden ist, die übrigens, da im freien Reiche der Phantasie alle Stadien und Elemente des Geistes neben einander Gestalt gewinnen können, auch jetzt noch vom Hauche ächter Poesie durchdrungen sein kann: so ist es auch in der Spekulation, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß hier der Fortschritt in Kraft

zu halten, und das spekulativ Ueberwundene, wenn es dennoch sich für ein noch Berechtigtes geltend machen will, sich gefallen lassen muß, als ein Ueberlebtes bezeichnet zu werden.

31.

Wie vorher sich ergab (28. 30.), daß Geist und Bewußtsein ohne ihre objektive Seite nicht existiren können, oder in Ermanglung einer solchen ein unwirkliches Abstraktum sein würden: so zeigt jetzt sich umgekehrt, aber das Vorige in anderer Hinsicht nur bestätigend, daß absolute Realität, unendliches Leben in Gott, ebenso nur abstrakt, für sich undenkbar wäre, wenn nicht vom Selbstbewußtsein durchdrungen. Der Geist ist nicht Resultat (Ziel) des göttlichen Lebensprocesses, sondern sein Anhang, zugleich aber dadurch seine in den eignen Realunterschieden ewig bei sich selbst bleibende Mitte. Die Momente des Geistes Gottes, eben weil sie sich mit seinem realen Leben völlig durchdringen, entsprechen daher ganz denen des letztern: sie sind dort dreifache in lebendiger, hier in selbstbewußter Einheit.

1) So haben wir zunächst wieder nur den ersten Moment der göttlichen Idealität und seines Geistes gesetzt. Jenes Selbstbewußtsein, Urich, die ewig sich gleichbleibende Identität des Ursubjektes, wie wir zuerst rein für sich sie fassen mußten, entspricht in der ideellen Natur Gottes völlig dem, was im realen Wesen der Urgrund, die reine Einheit, der actus purissimus, hieß (26.); und ebenso, wie dort, ist es auch hier (gewissen damit in Widerspruch stehenden theologischen Ansichten gegenüber) vielmehr das Interesse nachzuweisen, wie Gott dies für sich selbst nicht sein könne, als daß er es sei. Die Unterscheidung wird gemacht, um sie, als solche, bewußt aufzulösen in einen umfassendern Zusammenhang. In der rein geistigen Idealität dieses ersten Moments wäre Gott nämlich ebenso unwirklich, wie er im Begriffe der rein lebendigen Einheit, des actus purissimus, sich also erwiesen hat. Es wäre der Begriff des abstrakten Monotheismus, nach welchem die deistische Gotteslehre sich gefällt, Gott als bloß höchstes Wesen,

in reiner, übrigens aber unbegreiflicher, Geistigkeit zur Verehrung zu bringen, und somit ihn seiner bestimmten realen, wie idealen, Prädikate zu entkleiden, zugleich dadurch aber seinen Begriff zum undenkbaren oder widersprechenden zu machen: — wie, parallel damit, der abstrakte Substantialitätsbegriff des ersten Realmomentes in Gott (bei Spinoſa) sich als eben so undenkbar ergeben mußte. So könnte man diesen Moment Gottes, um ihn als den abstrakten zu bezeichnen und auch im Ausdrucke ihn der ebenso abstrakten Lieblingsfassung des gewöhnlichen Denkens anzunähern, die Gottheit nennen, als allgemeine Geistigkeit Gottes, als Anfang seines eigentlichen Wesens, noch nicht Gott, den persönlichen und zugleich klar begreiflichen.

32.

An sich selbst wäre dieser Moment nur das reine absolute Ich=Ich, die formelle Identität, die noch nichts Unterschiedenes zu bejahen, mit sich identisch zu setzen hätte, die leere Subjektivität, welche für sich weder Wahrheit noch Begreiflichkeit hätte. Aber es ist diesem Momente für sich wohl nachzuforschen, weil er, übersprungen, den wahren Quellpunkt des Geistes Gottes unenthüllt läßt. In ihm liegt nämlich, wie der Geist, die bloße Selbstdurchsichtigkeit, zugleich auch einende Macht, den eigenen Gegensatz und die Unterschiedenheit in sich Ueberwindendes, zur geschlossenen Totalität Vereinigendes werden könne. Aber die Bestimmungen, durch welche er dies wird, sind nicht bloß empirisch=psychologische, also nur am menschlich=endlichen Bewußtsein etwa wahr (desgleichen die ist, daß dies Bewußtsein sinnliche Receptivität, und zwar die ganz bestimmte der fünf Sinne habe), sondern sie sind schlechthin allgemeingültige, im Begriffe des Selbstbewußtseins nothwendig gesetzte (Kategorieen des Geistes), daher ebenso schlechthin auf den Begriff des absoluten Geistes, wie auf den des endlichen zu beziehen. — Es hat sich gezeigt: Gott als absoluter Lebensgrund seiner selbst, ist hierin zugleich reine Selbstanschauung, jene formelle Identität, welche wir noch nicht

Selbstbewußtsein nennen können: sie ist nur der geistige Anfangspunkt, das Radikal des Bewußtseins, und dialektisch so das an sich selbst Unwirkliche. Aber für Gott enthält dieser Begriff eine größere Bedeutung, als im endlichen Geiste; denn der letztere erwacht erst innerhalb einer Entwicklung zum Bewußtsein, welches zu ihm, als realer Existenz, erst hinzutritt: sein Ich fällt hinter seine reale Entwicklung, welche er großentheils schon durchlaufen, ehe die Selbstanschauung dazutritt; daher dem endlichen Ich der eigene Lebensgrund ein dunkel undurchdrungenes bleibt (30). Im endlichen Geiste kommt ein reines Ich, völlige Identität (Wechseldurchdringung) des Subjekts und Objekts, gar nicht zu Stande. Das reine Ich bei ihm ist nur Werk wissenschaftlicher Reflexion und Abstraktion und darum lediglich leere Identität. Anders im göttlichen Geiste: er ist Ich von Anfang und reines, weil er, selbstschöpferisch sich hervorbringend und in seine Unterschiede sich gliedernd, darin stets von jener (nun nicht mehr leeren) Ichanschauung begleitet ist: der Geist Gottes durchleuchtet den eigenen tiefsten Lebensgrund, und dies macht erst begreiflich, wie er — abermals im specifischen Unterschiede von jedem endlichen Geiste — in der Unendlichkeit seiner Lebensäußerungen und schöpferischen Wirkungen nicht sich entfremdet wird (abhanden kommt), was ein bloß secundär hinzutretendes Bewußtsein nicht ersetzen oder erklären könnte. Er steht schon, als reines Licht, am Urquell seines Seins und begleitet alle Selbsttheilungen und Entäußerungen desselben, so schon ursprünglich in der eignen Einheit und Harmonie sie bewahrend: — eine andere Folge der göttlichen Aseität. Eben damit ist Gott Ich schlechthin, Urich, weil er allein Ich von Anfang ist. Und so sind auch die abgeleitetsten Eigenschaften Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt, wie Allmacht und Weltallwissenheit, an jenes tiefste Radikal des göttlichen Geistes geknüpft, wenn es darauf ankommt, sie überhaupt zu verständlicher Denkbarkeit zu bringen. Auch hier bleibt nur die Wahl, entweder sie ganz zu läugnen, wo dann die Weltthatsache immer unverständlich und räthselhaft

bliebe, oder wenn sie selber nicht völlig unbegreiflich und widersprechend sein sollen, sie an jenen innersten Mittelpunkt des göttlichen Wesens zu befestigen.

33.

Hiermit tritt aber in jene ursprüngliche Identität für Gott selber ein Unterschiedenes, objektiv Gegensätzliches ein, ohne doch, wie bei dem kreatürlichen Geiste, ein ihm Undurchsichtiges, die Schranke eines (eigentlichen) Nichtich zu werden. Das göttliche Ich erkennt (bejaht) sich selbst vielmehr in all jenen Unterschieden seiner Lebenskräfte und Potenzen, und beherrscht sie in diesem Erkennen. Dies wird erst die entfaltete, verwirklichte Subjekt-Objektivität in Einheit, der zweite und dritte Moment mit dem ersten verbunden, welche zusammen erst (wovon nachher) die Selbstanschauung des abstrakt Identischen zum concret Identischen des göttlichen Selbstbewußtseins machen können. Der erste Moment für sich, der reine Lebensgrund und seine Idealität, wäre eben damit das noch unaufgeschlossene, sich selber unoffenbare Leben, ebenso wie Gottes intelligentes Wesen umgekehrt nur leere Selbstanschauung, damit aber das noch seiner eigenen Gegensätze unbewußte, darum unmächtige wäre. Man hat es die stille Weisheit, das in der Tiefe Gottes verschlossene Licht genannt; aber es hat keine Wahrheit und keinen Bestand für sich; es kann nur am zweiten Momente seine Kraft und darum seine Wirklichkeit bethätigen. — Mit den theologisch-dogmatischen Begriffen von der immanenten Wesenstrinität verglichen, — sofern nämlich, was wir wenigstens nicht richtig bezeichnend finden, die Unterschiede der göttlichen Offenbarungstrinität von Vater, Sohn und Geist, welche allein eigentlich die christliche Lehre kennt, schon auf die metaphysischen Unterscheidungen im Wesen Gottes übertragen werden dürfen*), wäre es der Moment des Vaters, für sich gefaßt, von welchem indeß auch auf diesem Standpunkte wohl gesagt

*) Man vergleiche eines ausgezeichneten Theologen Gutachten darüber in des Verf. Abhandl. über „den Unterschied der innern und der Offenbarungstrinität" in der Zeitschr. Bd. VII. S. 229.

werden kann, daß er der Zeugende des Sohnes, des zweiten Moments sei; denn er ist wesentlich Grund seiner selbst, selbsterzeugendes Leben.

34.

Damit sind wir in den zweiten Moment des ideellen Wesens in Gott übergetreten:

2) dessen Begriff jedoch schon von allen Seiten vorbereitet ist, weil er umgekehrt bei allen vorhergehenden Momenten bereits hindurchwirkt: er beruht auf den evidentesten, eindringlichsten Gründen über das göttliche Wesen, wie es am Wesen der Welt sich kund giebt. Die Thatsache der Weltstufen und Potenzen nöthigte zur Annahme eines analogen Universums abgestufter und harmonisch gegliederter Grundkräfte im göttlichen Leben (27). Wenn wir jedoch zunächst es unbegreiflich finden mußten, wie diese Unendlichkeit der göttlichen Lebenskräfte eben so geschieden, wie in einander geordnet, als das Uneine und doch Geeinigte, in Gott wirken könne, wie er Herr zu werden vermöge seiner eignen unendlichen Fülle: so ergab sich dafür als wahrhaft begreiflicher Erklärungsgrund nur das Selbstbewußtsein Gottes. Seiner innern Unendlichkeit muß ebenso gemäß und ihr gewachsen sein die absolute Macht seiner Intelligenz. Diese ist in dem selbsterzeugenden Lebensprocesse Gottes das übermächtige, ordnende, jedes Chaos ausschließende Princip. Indem er sich erzeugt, erkennt er sich, und sich erkennend bringt er sich hervor: dies ist der höchste Grund von der Einheit und Absolutheit auch seines Lebens. Aber nur in Gott sind, weil er Aseität ist, sein Selbsterkenntniß- und Selbsterzeugungsakt — nicht identisch (hiermit fielen wir wieder zu dem abstrakten Begriffe der bloßen Idealität Gottes zurück), — aber in absoluter Wechseldurchdringung: in allem kreatürlichen Geiste sind sie zertrennlich, oder fallen — in der Unmittelbarkeit seiner Existenz — völlig aus einander.

35.

Dies ist aber nicht mehr Selbstanschauung, sondern Selbstbewußtsein Gottes zu nennen, als Einheit des in

der That schon unterschiedenen Gegensatzes von Subjekt- und Objektivität. Gott macht hier seine Unendlichkeit, die Natur in ihm, zugleich zum Objekte seiner Selbstanschauung, und so sich von sich selbst unterscheidend, gelangt er zu wirklicher, erfüllter Selbstanschauung, zu Selbstbewußtsein. Das Objektive in Gott, der Reichthum des (im ersten Momente noch potentialen) Lebens, wird hier, im Bewußtsein, in die eigene Schiedlichkeit, auseinander gelegt. Das (bisher verschlossene, im Moment der Nichtoffenbarung gedachte) innere Universum gliedert sich in die gesonderten Anschauungen einer Ideenwelt: die göttlichen Grundkräfte, weil sie an sich schon ideenhaft, aus einem geistigen Principe ausgeboren sind, werden hier in dies ausdrückliche Licht des Gedankens erhoben. Das an sich Geist Sein des unendlichen Lebens Gottes vermag nur darum auch für sich selbst zum Geiste zu werden, es läßt sich vom Selbstbewußtsein völlig durchdringen und in sein Licht setzen, weil es Licht, Geistwesen (Verständigkeit) von Anfang ist. Und wie die Welt, als objektivirtes Vernunftuniversum, eben dadurch das umfassendste Zeugniß giebt für dieses An-sich-Geistsein des innern göttlichen Lebens; so liegt in diesem zugleich der höchste Grund von jener in der Welt allgegenwärtigen Vernunft, die Urquelle von allem Dem, was man „Vorsehung Gottes" im Ganzen, wie in ihrer besondersten Bethätigung, zu nennen gewohnt ist.

Aber dies Real- und Idealuniversum des Wesens Gottes, völlig in einander eingehend, läßt in Gott eben darum nicht ein bloßes Anschauen seines Andern, wie Sich anschauen in diesem unendlichen Unterschiede voraussetzen: er kann in diesem Akte der Selbsterkenntniß zugleich vielmehr nur das sein, was wir, den Ausdruck zunächst von unserm Geiste übertragend, Denken nennen müssen. Aber es ist auch hier nicht eine bloß psychologische Uebertragung dieses Begriffes, oder eine Steigerung desselben in ein unbestimmt Unendliches, sondern, ihn in seiner nothwendigen Allgemeinheit fassend, müssen wir vielmehr abermals, wie von dem des Geistes (20. 29.), behaupten, daß der wahre

Begriff des Denkens in uns nicht realisirt sei, daß wir ebenso den specifischen Unterschied desjenigen Denkens, was wir bei Gott so bezeichnen müssen, von jedem menschlichen geltend zu machen haben, wie die allgemeine Gleichheit beider.

36.

Denken überhaupt ist diejenige Thätigkeit des erkennenden Bewußtseins, worin das erkannte (angeschaute) Objekt zugleich in seine Unterschiede (Ur-Theile) zerlegt, aus ihnen jedoch wieder in ihre Allgemeinheit (in den Begriff) zusammengefaßt und dadurch erst durchdringend erkannt, auch im Anschauen vollendet wird. Wie daher im eigentlichen Denken Urtheilen und Schließen nicht auseinander fallen, sondern beide in einander allein den wahren (concret-allgemeinen) Begriff des Objektes ausmachen, ebenso wenig ist auch an sich (oder dem Begriffe nach) das Denken zu sondern vom objektivirenden Anschauungsakte, sondern nur das vollständig entwickelte, das Objekt durchdringende Anschauen selber; umgekehrt kann dies wahrhafte, das Objekt völlig in sich aufnehmende Anschauen ohne den Theile und Einheit in einander erkennenden (urtheilenden und schließenden, und somit begreifenden) Denkakt nicht gedacht werden: jedes von beiden, Anschauen wie Denken, erreicht nur im andern seine eigene Wahrheit; das (eigentliche) Erkennen ist nur durch Einheit und untrennbares Zusammenwirken beider möglich. Das wahre Erkennen ist nur anschauendes (intuitives) Denken. — Anders verhält es sich mit beiden in unserm empirischen Bewußtsein, wo die Funktionen des Anschauens und Denkens vielmehr sich entgegengesetzt, hinderlich sind, und wir nur, absehend von der Anschauung und nicht mehr beunruhigt von ihrer Fülle, auf reflektirend-abstrahirendem Wege („discursiv") dazu gelangen können, den Begriff zum Angeschauten zu finden, welcher eben darum nur ein abstrakter bleibt. Was daher seiner wahren Bedeutung nach nur in zusammenwirkender Einheit den Begriff des Erkennens geben würde, müssen wir in unserm Geiste zertrennt, in einen Gegensatz auseinandergerückt, finden: und es

zeigt ſich abermals, daß auch in dieſem Bezuge der Menſch ſeinem Begriffe, Geiſt zu ſein (hier erkennender Geiſt), nicht entſpricht. Die gewöhnliche reflektirte Bildung und Erkenntnißweiſe, in der wir der Regel nach uns entwickeln, und auf der die allgemeine Wiſſenſchaft beruht, zeigt ſich hier gleich urſprünglich dem Weſen des Geiſtes unangemeſſen, und völlig nur, wie zum ſtellvertretenden Surrogate der wahrhaften, fehlenden, uns verliehen. Dagegen iſt es denkwürdig und kann ſicherlich nicht bloß eine zufällige Beziehung ſein, daß Alles, was man im Erkennen genialen Blick, Eingebung des Wahrheitsſinnes u. dgl. genannt hat, kurz jede unreflektirte Anticipation einer nur durch Denkvermittlung zu gewinnenden Wahrheit, in irgend einem Grade ſich jenem intuitiven Denken annähert, welches wir allein für das wahrhafte, ſeinem Begriffe entſprechende, halten können, ebenſo wie die ekſtatiſchen Erkenntnißzuſtände, von denen Manches berichtet wird, merkwürdiger Weiſe, wenn auch nicht dem Umfange ihres Wiſſens, ſo doch ihrem ſpecifiſchen Weſen nach, ganz dem zu gleichen ſcheinen, was wir ein mit der Intuition zuſammenfallendes Denken nennen müßten.

Aber auch dies kann ſicherlich nicht bloß auf Zufall beruhen, daß der wahre Begriff des Denkens, wie er ſich uns hier ganz unabhängig von dem beſtimmten Zuſammenhange oder Bedürfniſſe unſerer ſpekulativ-theologiſchen Forſchung ergeben hat, die Einheit nämlich von Anſchauung und Denken, gerade derjenige iſt, welcher das hier uns begegnende Problem löſt. Soll Gott, wie die Konſequenz alles Bisherigen es fordert, als einend-durchdringendes Bewußtſein ſeiner Unendlichkeit gedacht werden; ſo kann er es nur, wenn jener Begriff des wahren Denkens, der durch ſich ſelbſt ſchon und Realität gleichſam fordernd ſich geltend macht, ihm beigelegt wird. Und ſo ergiebt ſich abermals, daß die Idee Gottes nicht durch bloße Steigerung endlich empiriſcher Beſtimmungen in's leer Unendliche, als unbeſtimmtes ens perfectissimum unbegreiflicher Realitäten, zu Stande komme, ſondern das einzig und wahrhaft

durch sich selbst Begreifliche, weil dem Begriffe Entsprechende, sei. Die Unbegreiflichkeit, weil Unangemessenheit gegen den Begriff, fällt auch hier vielmehr auf die Seite der empirischen Thatsächlichkeit, in der wir den Menschen finden, und diese bedarf der Erklärung. „Gottes Geist", nach Schellings tiefem Worte, „ist nicht so arm, daß er nach Allgemeinbegriffen dächte"; — denn, müssen wir hinzusetzen — in ihm ist der Begriff des Geistes und des Denkens realisirt, nicht in den unmittelbar menschlichen Zuständen. Sofern nämlich Gott gedacht werden muß, als sich anschauend in seiner Unendlichkeit, ist er in diesem Einen, ungetheilten Selbsterkenntnißakte nicht bloßes Anschauen, sondern Denken. Nur unterscheidend und gliedernd (urtheilend), darin zugleich aber diese Momente beziehend und zur Einheit verknüpfend, also anschauend-denkend, vermag Gott durch Selbstbewußtsein seiner unendlichen Wesensfülle Herr zu werden. Dadurch wird diese zugleich zu Ideen, und zwar zu einem Systeme von Ideen, — einer gegliederten Idealwelt, welche die Einheit Gottes darstellt.

37.

Aus der erst hier völlig erklärten Wechseldurchdringung des Reellen und Ideellen in Gott ergiebt sich noch ein anderes Verhältniß. So wie nämlich im Vorhergehenden als die unmittelbare Folge des realen Lebens Gottes — nicht als Produkt einer besondern Wirkung, eines ausdrücklichen Schaffens desselben — Dauer (die wahre Zeit) und Raum (jene Ausdrücklichkeit des Neben- und Außereinanderseins) sich ergeben hat (17. ff.): so ist der Grund, daß beide in Gott und für Gott keine trennende Bedeutung haben, allein in diesem Momente seines Geistes, im einend durchdringenden Denken seiner Unendlichkeit, zu finden. Nur weil sein Leben und seine Selbstanschauung zugleich die urdenkenden sind, weil er so Jedes im Andern sieht in völliger Penetration des Denkens und Anschauens, wirken auch seine Lebenskräfte ebenso frei, als harmonisch in einander; ihre Schiedlichkeit und Ausdrücklichkeit wird nicht zum Gegensatze oder zur Trennung, wie die Weltwesen

für sich selbst sich also erscheinen. Den Abdruck und die Wirkung dieses innern, auf die Macht des göttlichen Denkens gegründeten Zusammenhangs lesen wir in der Welt, die, wiewohl trennende und so disharmonisirende Eigenkräfte in ihr sich ankündigen, dennoch die Grundlage jener Einheit nie verliert. Wir werden auch im Folgenden die Begriffe der Welterhaltung und Weltvollendung auf jenen primitiven des Urdenkens in Gott stützen müssen.

So ist hierin zuerst die Objektivität (Unendlichkeit) des göttlichen Wesens völlig in das Subjekt erhoben und ihm gleich geworden. Gott macht sich nur durch sein Denken zum Ebenbilde seiner selbst, was ein weiteres Prädikat seiner Absolutheit und zugleich seiner Geistigkeit ist. Wenn es nämlich — erläuternd, nicht beweisend fügen wir dies hinzu — einem menschlichen Geiste je gelingen könnte, die, wenn auch begränzte, Fülle seines Lebens und seiner geistigen Substantialität völlig sich zum Bewußtsein zu bringen, und in einem erschöpfenden, ewig sich gleichen Selbsterkenntnißakte (ebenbildlich) vor sich hinzustellen, so daß, was in ihm ist, auch von ihm als das Seinige gewußt würde: so ist das bezeichnet, was Gott und nur Gott vermag, indem allein in ihm absolutes, sich selbsterzeugendes Leben, Selbstanschauen und Denken zusammenfallen. Sein Selbsterkenntnißakt ist der seiner Selbsterzeugung: er ist darin ebenso von sich unterschieden, als er alle seine Unterschiede als die seinigen weiß und in sich verknüpft, weil seine Objektivität völlig sich spiegelt in dem Subjekte. Und um alle bisher entwickelten Momente zusammenzufassen: Gott, als Eines Subjekt, schaut sich an in seiner real-idealen Unendlichkeit (dies aber vermag er nur denkend), und ist sich dadurch unendliches Objekt, unendlicher Unterschied. Weil er aber darin ganz sich erkennt, sein Objektivsein in's Subjekt erhoben ist durch den Akt idealer Selbstverdopplung, hat man Letzteres sein „Ebenbild" genannt. Der Unterschied des anschauenden Subjekts in seiner Objektivität, der im endlichen Geiste sich nie völlig auszugleichen

vermag, ist hier ebenso bestätigt, als dennoch ausgeglichen; er ist der Quell ewiger Seligkeit im Genusse dieser Selbstanschauung. — Aber auch diese ewige Ausgleichung zur Ebenbildlichkeit, diese geistige Selbstdurchdringung vermöchte nicht zu sein, wenn die Objektivität und Natur Gottes bloße Natur, wenn sie nicht in der Wurzel schon Geist („objektive Vernunft") wäre (27. f.).

Hiermit drängen sich nun der Erinnerung die Ausdrücke auf und enthalten den eigentlichsten spekulativen Sinn, welche die alte Theologie schon längst zur Bezeichnung des göttlichen Wesens ausgeprägt hat, und wenn wir bisher völlig ohne Rücksicht auf dieselben unsere Untersuchung fortführten, so kann es erlaubt sein, unser ungesuchtes Zusammentreffen mit ihnen näher nachzuweisen und zugleich die darin enthaltene ebenso ungesuchte Erklärung von dem zu finden, was sich bisher in ihnen als ein ziemlich sprödes und parodoxes Element mehr der Unverständlichkeit, als des Verständnisses, ergeben hat, während es hier ohne jede erkünstelte oder zwangvolle Deutung als dasjenige erkannt werden muß, worin allein das scharfabscheidende Kriterium des wahrhaft spekulativen Theismus, in seinem Gegensatze sowohl gegen den Deismus, als gegen die pantheistische Auffassung des Gottesbegriffes zu finden ist.

Die Lehre von einer Idealwelt freilich, als Grund und Prototyp der sinnlichen Schöpfung, hat sich früh genug als kaum abzuweisende Konsequenz der Weltbeschaffenheit selbst der Spekulation aufgedrängt; so ist überhaupt der Idealismus entstanden, wie er in Platons Ideenlehre, in Aristoteles schaffendem *νοῦς*, in den *λόγοις σπερματικοῖς* der Stoiker seinen ersten und allgemeinsten Ausdruck gefunden hat; Plotins Lehre vom *νοῦς*, als dem zweiten Principe, in welchem alle Dinge, als Gedankenwesen, vorbildlich und in unsterblicher Dauer vorhanden sind, der *λόγος ἐνδιάθετος* (*ἔνθετος*) Philons, jüdisch-gnostisch die Weisheit in Gott, kabbalistisch der Lichtmensch Adam Kadmon, als erster Ausfluß des göttlichen Lichtwesens — letzterer eine auch in anderer Beziehung höchst bedeutende spekulative Allegorie, weil darin als Ziel der Schöpfung

und aller ihrer sich steigernden Zweckreihen, der Mensch, und zwar als der zum Ebenbilde Gottes erhobene, dem innern metaphysischen Wesen Gottes gleichgemachte, gezeigt wird, — alle diese theils Philosopheme, theils Vorstellungen der Spekulation, können als Versuche zur weitern Ausführung jener einfachen Grundevidenz betrachtet werden. Aber ihnen allen fehlt ein wichtiges Element der Wahrheit, oder es erscheint nur in schwacher und unsicherer Ausbildung. Es ist, wie wenn die Spekulation, kaum dazu erhoben, das Absolute als Geist seiner Substanz nach, nicht mehr in sinnlicher Form (ἐν ὕλης εἴδει, wie Aristoteles sagt) zu fassen, es nicht gewagt hätte, nach der andern Seite hin das Kühnste auszusprechen: daß jene vorbildliche Gedankenwelt zugleich das eigentlich Reale, eine Natur in Gott sein müsse, in welcher er seine ewige Wirklichkeit besitzt, und aus der auch alles geschöpfliche Dasein seinen Realgrund und Lebensquell hat, ohne doch mit ihr zusammenzufallen. Aus jenem Mangel entstand nach zwei Seiten hin der Irrthum oder die Unbestimmtheit: entweder Gott als rein geistige Einfachheit — abstrakt monotheistisch zu denken, oder die reale Natur und Wirklichkeit Gottes (pantheistisch) in der Weltwirklichkeit zu sehen, die Weltwerdung zur Selbsterzeugung Gottes zu machen.

Da ist es nun durchaus beachtenswerth, wie die christliche Lehre schon in ihrem ersten Auftreten beiden Auffassungen gleicherweise entgegentritt und jenen Begriff der (bloßen) Idealwelt gerade um das wesentlich ihm Fehlende bereichert. Johannes nimmt die alexandrinische Logoslehre auf; aber der Logos ist ihm zugleich der Sohn Gottes, der seit Ewigkeit und von Anfang an Gezeugte, der selber Gott ist, und „durch welchen alle Dinge geworden sind, und ohne welchen keines geworden ist, was es geworden ist": — jenes Ideelle ist ihm zugleich die substantielle Realität und Macht Gottes, die Realwurzel der Dinge. Und Paulus umgekehrt, wenn er vom Sohne redet, bezeichnet ihn sogleich als das Bild (sichtbare Gleichniß, εἰκὼν) des unsichtbaren Gottes, in welchem

zugleich gegründet sind (ἐκτίσθη) alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge, und „Alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen", in parallelem Ausdrucke zu der andern Stelle: „daß in Gott und zu Gott alle Dinge sind". Und wenn Paulus sodann „Alles in diesem Bilde geschaffen" findet, was in den Himmeln und auf der Erde ist, die Throne oder Herrschaften, die Mächte und Gewalten (womit ohne Zweifel im Sinne des Apostels die verschiedenen Ordnungen und Stufenreihen der Weltwesen bezeichnet werden), so ist das Charakteristische der christlich-paulinischen Lehre auch hier, daß jene Stufen und Potenzen der erscheinenden Welt nicht bloß gedankenmäßig vorgebildet sind in dem göttlichen Verstande, sondern ebenso ihren realen Gestaltungskeim, die stete Kraft ihres Daseins aus der Substanz Gottes schöpfen: Paulus hätte unmöglich sonst so nachdrucksvoll wiederholentlich die Welt und alle ihre Potenzen im Sohne gegründet und durch ihn erschaffen sein lassen, nicht durch den Vater allein, durch Gottes Verstand und „allmächtigen" Willen „aus Nichts", wie die spätern deistischen Bestimmungen der Schöpfungslehre lauten, wiewohl sich an seiner Stelle ergeben wird, daß wenigstens negativ oder polemisch der Zusatz: „aus Nichts" seine triftige und ächt spekulative Bedeutung haben kann. Wenn wir daher in Johannes, wie Paulus, den beiden Repräsentanten des Spekulativen im Christenthume, gleicherweise die reale, wie die ideale Seite Gottes, und beide nur in Wechselduchdringung unter einander mit Deutlichkeit bezeichnet und in der Einheit des Sohnes zusammengefaßt finden; so ist dennoch nicht zu verkennen, daß die spätere orthodox gewordene (scholastische) Spekulation das letztere Princip auf Kosten des andern ausgebildet hat, während die Anerkenntniß der realen Seite in Gott, einer vorgeschöpflichen, in Abstufungen und Potenzen getheilten Natur, nur sporadisch und mehr verstohlner, als anerkannter Weise ausgesprochen wurde, oder der mystischen Philosophie überlassen blieb, in der auch sonst das Freie und Kühne theologischer Einsichten, wie Gesinnungen, seine Zuflucht fand.

Gleichwohl ist jener Mangel zum größten Theile die Veranlassung geworden zu allen den Widersprüchen oder, wie man bescheidener sagte, die Vernunft übersteigenden Unbegreiflichkeiten, von welchen bisher die Hauptlehren der christlichen Erkenntniß gedrückt worden sind. Der Begriff eigentlicher Schöpfung, des wahrhaften Entstehens eines Andern aus Gott, der Begriff zugleich eines stufenmäßig gegliederten Universums, wird so lange mehr als bloß „unbegreiflich", er wird ein leeres, sinnloses Wort bleiben, so lange man sich mit der Vorstellung eines so abstrakt naturlosen Gottes begnügt, wie der biblisch urchristliche es nicht ist. Wie könnte Gott — auch allmächtigsten Willens — schaffen, dessen Stoff sich schlechthin in ihm nicht findet, dessen Gegentheil vielmehr er ist? Dies übersteigt nicht sowohl jeden Begriff und jede Vorstellung, als es ihnen widerspricht und alles Begreifen völlig aufhebt; und mit vollem Rechte wird vor der Unbestimmtheit jener in sich selbst sich auflösenden deistischen Vorstellungen der Grundgedanke des Pantheismus (gleichviel übrigens, wie näher gestaltet oder weiter ausgeführt) für den Verstand, der auf ein Begreifenwollen nicht verzichten kann, immer den Vorzug behalten. Denn dieser besitzt in der That, — was vorerst wenigstens dem Verstande Ruhe giebt und dessen sich auch das Gemüth vergewissern will, — einen begreiflich wirklichen und wirksamen Gott.

Ja bis auf die einzelnen Prädikate der göttlichen Allmacht und Allgegenwart, seiner hülfreichen, gebeterhörenden Wirksamkeit u. s. w., welche insgesammt, ohne eine reale, natürliche Bewegkräfte in Gott voraussetzende Immanenz desselben in der Schöpfung, ganz undenkbar sind, müssen diese Ueberzeugungen, auf welche doch alle religiöse Zuversicht sich gründet, ja welche dem Menschen Anfänge und Grundlagen der Religion sind, in Nebel verschwinden, und die peinigendsten Zweifel, die vernunftentzweiendste Ungereimtheit übrig lassen, so lange Gott jenes unvorstellbar ferne, bloß geistig verblasene Wesen bleiben soll. Daß der Pantheismus freilich diese Natur Gottes falsch und oberflächlich schon in der unmittelbaren Wirklichkeit der

Erſcheinungswelt angetroffen zu haben meinte, dies iſt Sache einer hier ſchon vollzogenen Berichtigung deſſelben *).

Aber auch in der weitern Entwicklung, welche das Dogma vom Sohne alſobald in der Kirchenlehre erhielt, können wir nur ebenſo viel Tiefe, als gründliche und konſequente Hervorhebung desjenigen erkennen, um was es in dem neu metaphyſiſchen Principe des Chriſtenthums eigentlich ſich handelt. Gott, der „Vater" (der erſte Moment) iſt der „unerzeugte" (die Agenneſia iſt die ihm allein zukommende Beſtimmung), aber in ewiger Erzeugung des Sohnes oder des Wortes (des zweiten Momentes) begriffen: dieſer iſt daher zugleich, von Einer Wirklichkeit („conſubſtantial") mit dem Vater, welcher in ihm ſich damit zugleich als in ſeinem Ebenbilde erkennt. Beide verhalten ſich nun daher (im ſchon gewonnenen zweiten Momente), wie Subjekt und Objekt, Erkennendes und Erkanntes, Urbild und „Ebenbild" zu einander. Beide machen darum zuſammen den „Geiſt", die volle Einheit der göttlichen Aſeität (den dritten Moment) aus: dieſer iſt „weder bloß zeugend, noch bloß gezeugt", ſondern „er geht aus von ihnen", iſt das Reſultat jenes Lebens- und Erkenntnißproceſſes und ſeine Ruhe. So behält noch der charakteriſirende Ausdruck der Kirchenlehre von der processio (ἔκπεμψις) des Geiſtes aus beiden einen allgemein metaphyſiſchen, treffenden Sinn, während in dem parallel damit gebrauchten der spiratio (ἔκπνευσις) offenbar ſchon die ganz poſitive Beziehung auf den heiligen Geiſt der chriſtlichen Offenbarungstrinität hervorzutreten ſcheint, welche die Kirchenlehre von jener metaphyſiſchen Dreieinheit des in ſich ſeienden göttlichen Weſens

*) Man vergleiche hiermit die ebenſo klare, als in allen ihren Beſtimmungen treffende Entwicklung des Begriffes der Natur in Gott bei Billroth in ſeiner Religionsphiloſophie S. 66. Wir ſelbſt können nur darum einen Schritt weiter gehen und jenen Begriff in einem noch concretern Sinne faſſen, weil wir mit der Lehre von den Urpoſitionen oder den Monaden zu ihm gekommen ſind.

überhaupt nicht fest genug zu unterscheiden pflegte. Der Begriff des Hauchens ist nämlich wohl ohne Zweifel gewählt mit Rückblick auf die Stellen des neuen Testaments, welche Christum und die Apostel durch Anhauchen den heiligen Geist mittheilen lassen.

Es ist nämlich nie aus dem Auge zu verlieren, daß zur Bezeichnung der hier erörterten metaphysischen Dreieinheit Gottes die Kirchenlehre sich auf die überlieferten Ausdrücke des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes hingewiesen sah, welche ursprünglich in ganz anderm Sinne genommen worden waren, um das Verhältniß Gottes zur Schöpfung, und in ihr zu Christo und der Menschheit auszudrücken. Diese Vertauschung mußte zugleich nun alles Unbequeme und Unpassende auf sich nehmen, was von keiner solchen Uebertragung in ein fremdes Gebiet sich trennen läßt. Darin beruht nämlich, wenn man will, die ungeheuere Paradoxie des Christenthums, dasjenige in ihm, was über jede bloße Metaphysik oder metaphysische Erklärbarkeit specifisch hinausgeht, daß es darauf besteht, eine historische Person dem innern metaphysischen Wesen Gottes einverleibt zu denken, den ewigen Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnißakt Gottes in ihm sich wiederholen zu lassen: Christus soll als der fleischgewordene Logos, der von Gott erzeugte Gott-Mensch, geglaubt werden. Erst hierdurch erhält der Ausdruck: Sohn, der in der innern Dreieinheit für den Begriff lebendiger Selbsterzeugung Gottes nicht nur nicht nothwendig, vielmehr ungeeignet ist, vollen Sinn und Erklärbarkeit, während sich zugleich zeigt, daß er auf das innere Wesen Gottes eben nicht übergetragen werden sollte, gleichwie die Analogie noch ferner liegt und weit erzwungener ist, den heiligen (wiedergebärenden) Geist Gottes im Menschen, der in dieser, der ursprünglichen Bedeutung freilich mit Recht „vom Vater und Sohne (Christo) ausgehend" und „von beiden gehaucht" gelehrt wird, auf den dritten, das persönliche Wesen Gottes erst vollendenden Moment seines metaphysischen Wesens zu übertragen. Dies waren unsere Gründe, um den Ausspruch

zu wagen, daß, so sehr wir auch auf dem Begriffe des Lebens und so der Selbsterzeugung Gottes bestehen, doch die Bezeichnung des Sohnes und noch mehr die des heiligenden Geistes uns nicht als zutreffende Ausdrücke erscheinen können für den zweiten und dritten Moment im metaphysischen Wesen Gottes.

38.

Durch alles Bisherige ist zugleich der Uebergang in den folgenden (dritten) Moment des göttlichen Wesens begründet:

3) Nur sein Real- und Idealuniversum als Einheit, als Sich Selbst, fassend, lebt und erkennt sich Gott darin. Erst in der aus dem unendlichen Unterschiede sich erneuernden (ihn in sich überwindenden) Einheit ist der Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnißakt vollendet; daher hat nur im dritten Momente Geltung und Begreiflichkeit, was überhaupt sich bisher ergeben hat. Was wir nämlich im Vorigen zum Behufe der Klarheit sondern mußten, die doppelte Dreifachheit seiner Lebens- und Selbsterkenntnißmomente, ist vielmehr zusammenzufassen: beide nur in unendlicher Vereinigung machen die vorweltliche Wirklichkeit Gottes aus. Und zwar ist diese Einheit der Dreie im doppelten Sinne gültig. Sich aus seinem Einen Lebensgrunde in die Unendlichkeit (Schiedlichkeit) durch Selbsterzeugung ewig entfaltend, diese Unendlichkeit aber wieder zur ausgeführten (nicht mehr abstrakten) Einheit zusammenfassend, ist Gott realer Seits lebendige (wirksame) Einheit, bewältigend die eigenen, in's Unendliche hinausstrebenden Lebenskräfte: welches aber selbst nicht möglich (noch begreiflich) wäre ohne die durchgreifende Einheit der Selbstanschauung, als ersten Moment von idealer Seite. Diese ist jedoch abermals nicht leer oder abstrakt, sondern, die eigene reale Unendlichkeit zum All (zur Alleinheit) vermittelnd (was wieder nicht ohne die Macht des Durchdenkens erklärbar wird), ist sie Allbewußtsein, als zweites Moment; dies hebt sich aber wiederum, alle vorhergehenden realen und idealen Momente zusammenfassend, in die Einheit des (erfüllten) Selbstbewußtseins

auf. Erst hiermit ist Gott weder überhaupt bloß absolutes Leben (somit nur weltseelenartige, blinder Weise wirkende Macht), noch umgekehrt eine Geistigkeit oder Selbstheit, was beides für sich, weil abstrakt, immer noch Dunkelheiten und Widersprüche in Gottes Wesen, wie in seinem Verhältnisse zur Schöpfung übrig ließe, sondern er ist beides in einander, und nur dadurch jedes schlechthin vollendet: absolutes Leben kann, wie gezeigt, nur vom Selbstbewußtsein durchleuchtet bestehen, Geist kann der lebendige, wirksam einende und darin seiner selbst genießende nur sein am Gegensatze einer Natur, uneiner Lebenskräfte in ihm; erst dies ist absolute Persönlichkeit.

39.

Wollen wir demnach im ewigen Denken Gottes auf einen Augenblick absondern, was im endlichen freilich auseinanderfällt, so wäre, wenn der vorhergehende Moment als das Urtheil sich bezeichnen ließe, dieser, der dritte, Moment als die Vollendung des Selbstdenkaktes im Schlusse zu bezeichnen. Die in der Urtheilung des zweiten Moments zu ausdrücklichen Unterschieden, gesonderten Schauungen gelangten Grundkräfte und Potenzen werden doch hier erst durch (schließendes) Ineinanderbeziehen zur Einheit, erhalten die Vollendung eines vom Bewußtsein getragenen göttlichen All. Es ist die Gott noch immanente, aber in seiner Selbsterzeugung schon durcherkannte und darin geformte, zur Selbstoffenbarung gekommene, „laute Weisheit", — ein inneres, real-ideales Universum, aber eben darum das urbildliche Gepräge des höchsten Verstandes tragend. Erst in dieser innersten, selbstbeherrschenden Einheit ist Gott Verstand — wiewohl auch hierfür ein noch concreterer Begriff nöthig wird, wovon alsbald. Nur ist das dialektische Aufsteigen der Begriffe bis in diese innere Mitte des göttlichen Wesens nicht zu übersehen. Das göttliche All ist zuerst reale Einheit, diese aber nur als vom Verstande durchformte und vom Allbewußtsein getragene. Diese Selbstallwissenheit Gottes kann jedoch wieder nur in seinem Selbstbewußtsein gründen und Halt finden. Alles aber ist für die

metaphysische Begründung befestigt an dem Weltbegriffe; denn erst darin wird erklärt, wie sich jene Einheit auch im objektiven Weltzusammenhange bis in seine innersten Theile unverwüstlich und siegreich durchsetzen könne. Nur so kann Gott als Schöpfer und Erhalter einer solchen Welt zur Begreiflichkeit erhoben werden. Die beiden Enden unserer bisherigen Betrachtung schließen sich hier an einander, der Ausgangspunkt hat sein Ziel gefunden, die Weltthatsache den vollständig sie erklärenden Begriff des Absoluten: das metaphysische Denken hat auf seinem regressiven Wege in diesem Begriffe seinen völligen Abschluß und seine Ruhe gewonnen.

40.

Aber hiermit erweitert sich die bloß theoretische Thätigkeit eines auf Konsequenz dringenden Denkens zu einer den gesammten Geist des Menschen ergreifenden Ueberzeugung. Auch dem Gemüthe muß ein Verhältniß zu einem Wesen aufgehen, das nur menschenähnlich gedacht werden kann, aber in der Vollkommenheit des eigentlich Menschlichen. Einmal von der Evidenz ergriffen, daß der Grund der Welt nur ein persönlicher Gott sein könne, aber auch zu der eng damit in Verbindung stehenden Einsicht gelangt, daß alle Potenzen und Grundkräfte der wirklichen Welt nicht nur die Ursache ihres Daseins, sondern auch den Grund ihrer Qualität in einer analogen Beschaffenheit des göttlichen Wesens haben müssen: so wird damit auch der Satz zur unwiderstehlichen Ueberzeugung erhoben, daß überhaupt, was im Menschen geistig das Höchste, Reinste, zugleich das eigentlich Persönliche ist, sein qualitatives Vorbild und seinen Grund in Gott habe. Wir können ihm nicht nur den Charakter des vollkommenen Selbstbewußtseins und Verstandes beilegen, was weit mehr nur die allgemeine Bedingung der Persönlichkeit, als diese selbst ist; wir müssen, über jenen formellen Begriff hinausgehend, die persönlichen Eigenschaften in ihm annehmen, welche auch die menschliche Person hochstellen, eben weil sie in uns die höchsten sind. Wir lieben nur, weil in Gott die Potenz, die allgemeine Macht der

Liebe ist, wie wir nur Bewußtsein sind, weil Gott Urbewußtsein hat. Und insofern könnte der Satz: Gott liebt in uns, wie er in uns Bewußtsein ist, triftigen Sinn und wahre Bedeutung erhalten, ohne die ebenso verwirrende, als oberflächliche pantheistische Beimischung, daß er erst dadurch in sich selber Bewußtsein oder Liebe zur Wirklichkeit bringt, indem wir Liebende oder Bewußte werden; während bei gründlichem Denken vielmehr der entgegengesetzte Schluß zu machen ist, daß er vorweltlich beides schon in sich sei, weil wir es zu sein vermögen. Deßhalb führt nun auch diese Einsicht zu einem umfassendern Ergebnisse über: — die Spekulation hat hier, vielleicht zum ersten Male in streng wissenschaftlicher Entwicklung, einen Begriff des Absoluten erreicht, der auch die Probe des Gemüths bestehen kann, der den menschlichen Geist über sich erhebt, indem er ihn auf's Tiefste befriedigt. Das durch ihn völlig beschwichtigte theoretische Interesse wird hier daher von einem umfassendern aufgenommen: die Zuversicht, das Vertrauen zu diesem Gotte, — was in ganz universaler Bedeutung Glaube (fides, πίστις) heißt — geht aus der reifsten theoretischen Einsicht selbst hervor, ist nicht nur etwa der Anfang oder Ausgangspunkt, sondern das vernunftgemäße Ziel, die erreichte Gränze der ganzen durch die Spekulation eingeleiteten denkenden Bewegung.

41.

Hier aber, wo das Princip gefunden, in dem das regressive Denken befriedigt, der Weltwiderspruch begreiflich gelöst ist, erlischt auch die Form von Evidenz, die bloß aus der Lösung von Widersprüchen (hier aus der Lösung des Weltproblems) hervorgeht. Wir konnten mit jener Evidenz behaupten, daß einer solchen Welt Urheber nur ein persönlicher Geist sein könne, mit den nachgewiesenen Grundprädikaten dreieiner Momente: jeder andere Begriff desselben sei Widerspruch, beruhend auf Halbdenken oder einer undurchgeführten Metaphysik. Hiermit beginnt aber ein anderes Erkenntnißgebiet, dessen Einsicht sich nicht darauf beschränkt, das Gegentheil als

Vernunftabsurdität, als Widerspruch zu bezeichnen: denn im Principe des Persönlichen ist ein specifisches Mehr, als bloße Nothwendigkeit, gefunden, und was aus dem Persönlichen hervorgeht, daran kann nicht allein das Nothwendige Theil haben.

Wir reden unmittelbar hier nicht von der realen Nothwendigkeit, die in Gottes Wesen, wie in allem Wirklichen mit seiner Ursprünglichkeit Eins und darum die Wurzel seines aus sich selbst Lebens, seiner Freiheit ist (Ontol. §. 200—202.). Ueber diese könnten wir sagen, daß, je reicher die Natur, die Ursprünglichkeit eines Wesens, — sei es bedingt, oder das Unbedingte selbst, — desto umfangreicher auch die Nothwendigkeit, aus der es lebt, also zugleich desto schöpferischer seine Freiheit, der Spielraum seiner Kräfte sei. Und so müßte in diesem Betreffe behauptet werden, daß, wie in Gottes unendlicher Wesensfülle seine Nothwendigkeit die reichste oder schlechthin unbedingte, eben darum auch seine Freiheit die umfänglichste, unberechenbarste sei, den größten Bereich von Möglichkeiten in sich schließe: — welches Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott bei der Lehre von den Eigenschaften noch näher erörtert wird. — An dieser Stelle ist bestimmter daran zu erinnern, wie eben dies persönliche Absolute in dem, was es ist, wie in dem, was es wirkt, ein weit Größeres umfassen muß, als nur dasjenige, was sich in ihm nicht widerspricht. Dies, was aus der strengen Nothwendigkeit seines Seins, wie seines Begriffes (der Denknothwendigkeit), folgt, hat sich eben nur als die abstrakte Seite seines Wesens ergeben, innerhalb der jener Spielraum von Möglichkeiten, von Selbstentscheidungen der Freiheit liegt, welche nur sein volles Sein, wie sein Wirken erklären, für welche daher auch nur eine andere Form des Beweises, als die aus der Evidenz des Nichtwidersprechenden, übrig bleibt. Die Natur Gottes ist in seinem Bewußtsein aufgehoben, zum freien Geiste verklärt, — was in annäherungsweiser Analogie mit dem verglichen werden darf, wie auch der endliche Geist sein Naturell durch freie Ausbildung steigern, entwickeln, befreien kann. So wirkt

auch in der göttlichen Schöpferkraft nirgends mehr seine reine Natur, die bloße Nothwendigkeit der Allmacht, sondern diese schon gemildert und vergeistigt durch seine eigentlich persönlichen Eigenschaften, was einer der wichtigsten Begriffe werden wird, um in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften die entgegengesetzten Bestimmungen vermittelt zu denken, so wie um weiterhin den rechten Begriff der Welterhaltung und Weltregierung zu finden. In keiner dieser Beziehungen kann daher bei der widerspruchlösenden Nothwendigkeit (Ontol. §. 191. ff. mit Anmerk. zu §. 193.) stehen geblieben werden, indem, wie sich hier abermals ergeben hat, schon dem Begriffe der realen Nothwendigkeit das Princip der realen Möglichkeit und der Freiheit immanent ist. Hier tritt daher auch eine andere Art von Ueberführung und Zuversicht der Erkenntniß hinzu, als die bloß negativ dialektische, welche das Gegentheil als das formell Unvernünftige, absolut Widersprechende, aufweist. Hier muß daher die Philosophie „den Versuch zum Verstehen zu zwingen" aufgeben, aber mit der vollen erkenntnißtheoretischen Rechtfertigung dafür, weil mit Anerkennung jenes freien Princips auch ein anderes Erkenntnißgebiet beginnt, welche beide dem Nothwendigen nicht entgegengesetzt sind, sondern es in sich aufgehoben tragen, übernothwendige genannt werden können in der Nothwendigkeit, gleichwie überhaupt der freie Geist, wo er auch auftritt, endlicher, wie absoluter Weise, in seinen Aeußerungen nie nach dem bloß logischen Denkzwange zu berechnen ist; aus gleichem Grunde, wie man auch gewohnt ist, das Gemüth und die Genialität höher zu stellen, als den Verstand, indem man beiden zugesteht, mehr, wie verständig, aber darum keineswegs unverständig zu sein. Aber auch hiermit bleiben wir unserm ganzen metaphysischen Erkenntnißprincipe nur getreu, nicht mit bloß „reinen" Begriffen zu thun zu haben, sondern das Wesen Gottes in allen seinen Bestimmungen immerfort als den analogen Exponenten der Weltbegebenheit zu erkennen, also Reales aus Realem zu erklären.

42.

In diesem Sinne und Maaße der Ueberzeugung dürfen wir vielleicht es wagen, mit dem Principe der Analogie noch einen Schritt über das schlechthin Nothwendige, Widerspruchlösende (40) hinausgehend, auch hier an die alte Lehre zu erinnern, daß in dem offenbaren Geheimnisse der Liebe, in demjenigen, was menschlicher Weise als das Höchste, Persönlichste, das Freieste und doch Unwillkührlichste und Nöthigendste sich ankündigt, worin sich also die natürliche und die geistige Potenz unseres Wesens am Innigsten durchdringen, das Wesen der göttlichen innern Dreieinheit, wie der Grund einer Weltschöpfung und Selbstoffenbarung an die Welt in allen ihren Beziehungen am Verständlichsten werden. Lieben ist Suchen seines Andern und doch des Eigenen, aber zugleich stetes Gefundenhaben desselben, Ausgleichung dieser Spannung, welche sich daran doch immer von Neuem entzündet, wie auch im menschlichen Verhältnisse die wahre, ihren Gegenstand sicher treffende Liebe Gegenliebe voraussetzt; und so ist sie eines der Güter, welche den Charakter der Ewigkeit und Unergründlichkeit, weil der in's Unendliche fortgehenden Steigerung, an sich tragen, indem sie aus der Befriedigung gerade sich anfacht und vertieft. Deßhalb ist sie von jeher als das mächtigste Dämonische im Menschen bewundert, ja gar nicht mit Unrecht als ein geheimnißvoll Göttliches verehrt worden; denn sie verbindet auf eine für den bloßen Verstand des Menschen nicht zu erfindende Weise die höchsten Widersprüche des Geistes. Es liegt nämlich in ihr, wie in allem Enthusiasmus, eine Macht, die uns die höchste Gewalt anthut, aus uns selber uns Fesseln anlegt, ohne mit dem Gefühle unserer Freiheit in Widerspruch zu treten, ein in uns selber dämonisch Unwillkührliches, welches, indem es uns zwingt, uns an Anderes dahin- und das bloße Selbst aufzugeben, doch das tiefste Selbstgefühl der freien Wahl und der persönlich eigensten That in uns zurücklaßt: Alles, an sich betrachtet, widersprechende Begriffe, die dennoch gelöst sind in jenem Gefühle. Deßhalb können wir sagen, daß in ihm,

wie nicht minder in jeder heroischen That und in aller Selbstaufopferung (Liebe ist aber das höchste und beglückendste Selbstopfer), eine über alles Denken, alles Nationelle hinausreichende Kraft liegt, da die Klugheit vielmehr auf der Selbstisolirung des Ich, als der klügsten Wahl, bestehen würde, worin auch in der That das individuelle Ich verharren kann.

Wie sich nun in der Reihe dieser Erscheinungen ein Princip erfahrbar macht, das weder bloß natürlich, noch bloß verständig, sondern ein Höheres gegen Beides ist, so müssen wir bei gründlicher Erwägung das Urprincip davon in das Wesen Gottes setzen. Das Geistesfaktum einer, jede Sprödigkeit des Individuellen überwältigenden, sie in Selbstaufopferung hineinziehenden Liebe, die Erscheinung einer alles Irdische in sich dahinnehmenden Gottesliebe in uns, ist keine aus dem bloß menschlichen Wesen, aus dem Begriffe des Geistes allein erklärliche Thatsache: es ist eine höhere, ihn überwindende Gewalt; und so läßt uns die in der ganzen bisherigen Folgerungsweise liegende Konsequenz nur auf ein Analoges in Gott selbst schließen. Wäre nicht in Gott eine höchste Macht der Liebe, wir vermöchten nicht aus uns selbst zu diesem Gefühle zu kommen; und es ist ein gründlich unabweisbarer Gedanke Spinoza's, daß die Liebe, mit der wir Gott lieben, nur in der Liebe ihren Grund habe, mit der Gott sich selber liebt.

43.

Diese können wir jedoch in Gott weder einer bloß schöpferischen Naturkraft, einem Allleben, noch sogar der bloß intelligenten Macht in Gott gleichstellen; weder in seiner unendlichen Natur, noch in seinem absoluten Verstande den Grund derselben finden, sie nicht einmal bloß auf eine dieser beiden Seiten weisen: sondern sie fällt einem dritten, zwischen Natur und Intelligenz tretenden Principe zu, einer geistigen Natur im Wesen Gottes, kurz demjenigen, was wir in Analogie mit dem menschlichen Geiste, nur das Gemüth in Gott nennen können, jene Eigenschaften, die erst geeignet sind, den absoluten Geist auch zum persönlichen in dem vollen Sinne dieses

Worts zu machen. Denn es muß hier überhaupt noch bestimmter daran erinnert werden, daß, was wir vorhin die Natur in Gott nannten, für welche uns dort zunächst allerdings das sinnliche Universum zur Analogie und zum Ausgangspunkte diente, der wahren und begreiflichen Vermittelung mit der idealen Seite (dem intelligenten Principe) in Gott entbehrte, wenn es nur die Grundprincipien und Kräfte zur Verwirklichung eines sinnlichen Universums enthielte. Vielmehr ist in der Wirklichkeit und Natürlichkeit des Geistes auch ebenso nothwendig ein Ursprüngliches geistiger Anlagen gesetzt (ingenium, Ingenuität), deren bewußtes Hervortreten eigentlich die Erfüllung des geistigen Lebens ausmacht, und zufolge welcher das Allgemein-Geistige (abstrakt Selbstbewußte) erst concret Geistiges, Person, zu werden vermag. Auch am Menschen sind Genialität und Gemüth die erst ihm Persönlichkeit verleihenden Gaben, und keiner entbehrt ihrer ganz: aber zugleich sind sie Gaben, ein unwillkührliches, nicht zu erwerbendes, nur zu entwickelndes Ursprüngliches, somit ein Gottverliehenes, im Ursprunge aller Dinge Vorgebildetes. Und wenn über diese Ursprünglichkeit im Menschen die neuere spekulative, wie ästhetische Bildung mit sich einig geworden ist, so hat sie doch den letzten, konsequent naheliegenden Schritt noch ausdrücklicher zu thun zum Rückschlusse in das göttliche Wesen selber: auch das göttlich Persönliche kann, analog mit jenem, nur gedacht werden als die höchste urbildliche Vollendung von dem, was wir menschlicher Weise als Genialität und als Gemüth bezeichnen. Dies ist erst das persönliche Band, welches die bloß natürlichen Kräfte in Gott zur Harmonie, seine Natur zur „Weisheit" mäßigt. Intelligenz, Verstand wären auch in Gott nur ein Formelles, Leeres ohne dies Princip, und ein Ohnmächtiges der nur für sich wirkenden Natur in Gott gegenüber.

44.

Aber auch damit reihen wir nur einen alten Gedanken in unsern Zusammenhang ein, und bisher hätte es höchstens daran gefehlt, ihm in einer systematischen Entwicklung des Got-

tesbegriffes zur vollen Konsequenz zu verhelfen, und ihm seine rechte Stelle zu geben. Denn jedes über die Oberfläche hinausreichende Selbstbewußtsein des Menschen kann ihn nur in der Grundüberzeugung befestigen, daß er Alles, was er die geistigen Ideen, das Wahre, Gute und Schöne nennt, durch sich selbst weder besitze, noch erkenne, sondern daß es ein Verliehenes, ihm „Eingegebenes" sei, welches seinen höchsten Ursprung, sein Urbildliches, nur im Geiste Gottes haben könne. Sind wir daher durch alles Bisherige überhaupt zu der Anerkenntniß eines geistigen Princips in Gott genöthigt worden; so läßt sich auch die fernere Konsequenz nicht zurückweisen, daß Objekt und Inhalt dieser Intelligenz in Gott nicht nur jene reale Seite sei, welche wir auf den Grund des äußerlichen Universums in Gott voraussetzen mußten, sondern daß die Ideen des Guten, Schönen, Wahren, deren abbildliche Verwirklichung in unserm Geiste erst am Höchsten Unwillkührlichkeit und Freiheit versöhnt, die ursprüngliche geistige Natur Gottes ausmachen, und hier innerlich Eins sind. Auch hier muß die Platonische Ideenlehre, um zu ihrer vollen Wahrheit gebracht zu werden, das Gegengewicht eines Realen und Objektiven in Gott selber erhalten, dessen Abglanz und Rückwirkung die menschliche Natur eben darlegt. Wie wir daher aus der allgemeinen Weltzwecklehre auf eine reale und ideale Seite, auf Natur und Selbstbewußtsein in Gott schlossen, wie das äußere Universum die Fülle seiner Natur, die Macht seines ordnenden Verstandes, aber nicht minder die ihm eingebildete Idee der Schönheit offenbart, und ihn als die höchste künstlerische Macht verräth: so werden wir vorzugsweise in den engern Kreisen der Schöpfung, namentlich in der geistigen Weltzwecklehre der Menschengeschichte, in der Oekonomie der Offenbarung die Zeugnisse seines Gemüthes aufsuchen müssen, indem sich Gemüth, als solches, nur dem andern, und zwar dem ursprünglich ihm verwandten, kund zu geben vermag.

Dies erst ist der vollständige Begriff des Geistes in Gott, weil diesem zugleich darin eine Substanz, ein Natürliches,

verliehen worden iſt. Das Gemüth Gottes wirkt eben ſo univerſell in ſeinem Weſen und in der Schöpfung hindurch, wie ſeine reale Natur und ſein Verſtand, und iſt der geiſtig reale Träger von beiden (obwohl es, wie gezeigt, ausdrücklich erkennbar im Geſchaffenen nur an und für den Menſchen hervortreten kann). Es iſt, wie die reine Selbſterzeugung und Selbſtanſchauung der erſte (noch abſtrakte) Anfang des Gottesbegriffs war, ſo erſt die eigentliche Vollendung und der Abſchluß des göttlichen dreieinen Weſens zur concreten Perſönlichkeit.

45.

In ähnlichem Sinne hat man gewagt, — und wir dürfen eine Parallele damit nicht zurückweiſen, — jenen ewigen Selbſterzeugungs- und Selbſterkenntnißakt Gottes, in welchem er ſeiner ſelbſtgenießend gewiß wird, die Liebe gegen ſich ſelbſt nennen, und hat darin, die Geſchlechtsliebe vorzugsweiſe zum Symbole nehmend, das androgyniſche Weſen Gottes gefunden. Aber dieſe Liebe iſt überhaupt, ſelbſt im Kreatürlichen, nicht die höchſte, d. h. nicht ihre geiſtige Form. Für dieſe bietet ſich vielmehr eine doppelte, an ſich ſelbſt ſchon vorbedeutende Geſtalt der Liebe dar, weil ſie, jede für ſich, die tiefſte Auflöſung eines geiſtigen Widerſpruchs enthält: die Liebe des Zeugenden gegen das Gezeugte, als Aufopferung und Hingebung des Mächtigen und Selbſtgenugſamen für das Schwache und Bedürftige, — das höchſte und wunderbarſte Selbſtopfer, was der Bereich der geſchaffenen Wirklichkeit darbietet, und doch die univerſellſte Macht, durch welche allein das Lebendige erhalten zu werden vermag: — und in umgekehrter Richtung die hingebende Liebe des Erzeugten für das Zeugende, welche die geliehene Selbſtſtändigkeit ablehnt, und nur im unbedingten Vertrauen zum Erzeuger, in der uneingeſchränkten Hingabe an ihn die Selbſtgewißheit und Ruhe, ſeine wahre Selbſtſtändigkeit, finden kann: — worin die beiden Grundformen geiſtiger Liebe und das Befeſtigende aller gemüthlichen Verhältniſſe zwiſchen den Geiſtern gegeben ſind.

Dürfen wir nun dieſe Doppelgeſtalt der Liebe zum Symbole des Verhältniſſes machen, mit dem Gott ſelbſt ſich ewig umfaßt; ſo wäre hier zu ſagen: beide Richtungen der Liebe gleichen in ihm ſich aus; denn der Liebende und der Geliebte, der Zeugende und der Gezeugte ſind gleich vollkommen: es iſt der ewige Wunſch der Neigung, der ewig befriedigt wird, die ſtets angefachte und auf's Höchſte belohnte Liebe, was Gottes Gemüth eben zum allſeeligen macht; er allein kann ſich zum höchſten Gegenſtande ſeiner Liebe haben, weil er ihr das Genügende iſt. Dennoch liegt hierin das eigenthümlichſte und unnahbarſte Geheimniß des göttlichen Weſens; wir können es nur denken, nicht uns in daſſelbe hineinverſtehen. Für uns hat Selbſtliebe als Quelle der Seligkeit keinen Sinn, weil wir das Vollkommene nicht in uns ſelbſt finden, ja ſie ſtößt uns zurück: uns treibt die Liebe über unſere Beſchränkung hinaus, um im Andern dies uns Fehlende zu ſuchen; daher der ächt menſchliche Typus der Liebe — jene zweite Form, in der der Niedere Ruhe im Vollkommenen ſucht — mit der Bewunderung und der Ehrfurcht auf das Tiefſte verwandt iſt. So könnte innerhalb der Schöpfung das göttliche Grundgefühl der Liebe die Hingebung, als Gnade, Erbarmen, Milde: das menſchliche, die Hingebung, als Vertrauen und Ehrfurcht, genannt werden. Beide vermögen wir zu begreifen, mitzufühlen, weil wir ſelbſt Vollkommnere oder Unvollkommnere ſind; jene eigenthümlich göttliche Liebe iſt unſerm Gefühle verſagt.

46.

Damit können wir jedoch ſogleich einen Schritt weiter gehen. Hat ſich die Liebe als das eigentlich Durchwirkende und Verbindende in der Schöpfung erwieſen; ſo iſt ſie auch als Urſache derſelben mitwirkſam. So dürften wir (vorerſt noch hypothetiſch), als den allgemeinen Grund zur Schöpfung und als das höchſte Endziel derſelben zugleich, den Entſchluß Gottes uns denken, die in ihm ewig verbundenen Momente jener Liebe geſonderten Weſen in Liebe und Gegenliebe mitzutheilen, um ſelbſt ſo dieſe Liebe tiefer zu empfinden gegen das

ihm Aeußere, Geschöpfliche, welches, in Gegenliebe ihm verbunden, sich rückwärts zu ihm wendet. Wir könnten es die gnaden- und sinnreichste Erfindung des göttlichen Gemüthes nennen, die eigene Seligkeit, so weit es möglich, dem Andern verleihend, sich in ihm zu empfinden, und es in ihm sich empfinden zu lassen. Aber es ist Gnade, nicht Bedürfniß; und wenn das Geheimniß der Weltschöpfung uns darum ebenso offenbar ist, als schwierig in einem einzelnen Begriffe auszusprechen, weil es sich in die zahllosesten Symbole fassen läßt, weil alle Stufen lebendiger und geistiger Propagation es in sich symbolisiren und von einer bestimmten Seite darstellen: so wird es, da Gott nicht nur eine von Intelligenz durchdrungene Naturkraft, sondern sein Gemüth in der Weltschöpfung bewährt, der höchste Ausdruck für dieselbe sein, daß, innerhalb jener Naturwirkung und durch sie allgegenwärtig hindurch, das Gemüth das eigentlich Wirkende ist.

Der Dichter hat, gewiß in hohem Sinne, die Einsamkeit, „Freundlosigkeit" Gottes als den Grund bezeichnet, warum er zur Schöpfung einer Geisterwelt bewegt wurde, und dieser Ausspruch ist auch von Stimmen aus dem Kreise der neuern Philosophie gebilligt worden. Hier schwebt aber noch immer der alte abstrakt deistische Gottesbegriff vor, zu welchem wir ein für allemal uns nicht bekennen können: es wird zwar darin Gott Unendlichkeit, höchste Vollkommenheit und Geistigkeit beigelegt, aber auf so leer unwirkliche Weise, daß er, als jener reine, in sein ewiges Anschauen verlorene Geist gedacht, wohl den andern, ebenso tiefgreifenden Ausspruch eines ächtspekulativen Geistes von der „unendlichen Langenweile" dieses Gottes rechtfertigen könnte. Die reale Unendlichkeit, die wahrhafte Anderheit seiner Selbstanschauung in Gott, wie wir sie lehren, läßt für uns den Begriff solcher Einsamkeit und eines leeren, veränderungs- und gegensatzlosen Selbstbewußtseins gar nicht zu, welches des Andersseins der Welt oder ihres Wechsels bedürfte, um über das Abstrakte hinaus zum Concreten, zugleich Begreiflichen des göttlichen Bewußtseins und seiner

Persönlichkeit zu gelangen. Für uns fällt freilich darum der Begriff des Bedürfnisses einer Schöpfung von Seiten Gottes in irgendwelchem Sinne ganz hinweg: und ohnehin wäre dies ein halber oder ein Nichtgedanke; denn ist es, wie sich schon gezeigt hat, der wesentliche Begriff der Schöpfung, das in Form der Genesis und Sonderung sein zu lassen, was in Gott ewig und verbunden, aber real, nicht bloß ideal, existirt: wie vermöchte Gott darum, auch zur Schöpfung sich fortbestimmend, an sich reicher oder in seinem innern Wesen vollkommner zu werden, überhaupt ein Bedürfniß seines eignen, allgenugsamen Wesens zu erfüllen? Mit dem Begriffe eines concreten Theismus sind diese Vorstellungen völlig abgeschnitten: es bleibt nur die Wahl zwischen dem pantheistischen Zusammenfallen von Gott und Welt ohne Schöpfung, was schon widerlegt ist, oder dem Begriffe einer völlig freien, ihren Erklärungsgrund nicht bloß in Nothwendigkeit findenden Schöpfungsthat. Dann ist ihr Grund aber nur aus der Schöpfung selbst zu erkennen, aus der Art, wie Gott in ihr sich offenbart, und die Absicht derselben, in der Abstufung der Weltwesen ohne Zweifel immer höher und verständlicher, auseinandergelegt. Wenn daher in jener Hypothese (45.), wie in dem einfachsten und doch gottgemäßesten Gedanken, die Lehre vom Grunde und dem letzten Ziele der Schöpfung — die ganze allgemeine und besondere Weltzwecklehre — voraus umfaßt und ihre entlegensten Enden verbunden scheinen könnten: so kann sie zum Philosophem doch erst erhoben werden, wenn sie sich durch die ganze Realphilosophie bewährt hat, welche den immanenten Zweck der Welt aus ihr selbst zu erkennen hat. Dies ist nämlich dem Principe des Theismus zufolge der gemeinschaftliche Faden, der sich durch alle Theile der Philosophie bis an ihr Ende hindurchzieht; aber er ist zugleich der in sich zurücklaufende Umkreis, wodurch der Fortgang und Schluß des Systems erst seinen Anfang bewährt, wiewohl es zu diesem Fortgange und Schlusse eines solchen durch sich begründeten Anfanges bedurfte.

47.

Hiermit ist die Lehre vom innern, vor- oder überweltlichen Wesen Gottes beschlossen *), und wiewohl wir dieselbe für unser Erkennen ohne den Begriff der Welt nicht zu erwerben vermochten, so zeigt sich darin eben, daß das Wesen Gottes an sich ohne alle Beziehung auf die Welt gedacht werden muß; denn diese, wie sich auch als Gesammtresultat der Ontologie ergab (Zeitschr. VI. S. 233. 34.), ist das Auchnichtseinkönnende; ihre Schöpfung folgt in keinem Sinne aus dem Begriffe Gottes, sondern von der Urthat seines Schaffens giebt allein das Urfaktum einer Weltwirklichkeit (eines nicht Gott seienden Daseins) uns Kunde. So vermöchte Gott seinem Begriffe nach in seinem ewigen selbstgenugsamen Wesen, weltlos, zu verharren; denn auch zur Schöpfung sich bestimmend (worin freilich der eigentliche Akt und das Resultat des Schaffens bestehe, ist noch zu untersuchen), wird er doch nicht reicher dadurch, oder in seinem innern Wesen ein anderer; denn was die Welt auch sei, sie ist es nur aus der göttlichen Materiatur und durch die Lebenskräfte seines überweltlichen Wesens.

Dennoch oder, in anderer Hinsicht, eben darum wäre es eine verworrene und nicht zu rechtfertigende Ueberschreitung der bisherigen Konsequenz, wenn wir von unserm Standpunkte, dem geschöpflich-menschlichen aus, den wir nicht vertauschen oder von ihm abstrahiren können, nachdem Gott sich zur Schöpfung fortbestimmt hat, jenes vorweltliche Wesen Gottes ausdrücklich in einer eignen und abgesonderten Welt jenseits der gegenwärtigen

*) Zu weiterer Vergleichung der hier gegebenen Entwicklung mit den bisherigen dogmatischen und ältern philosophischen Expositionen des Trinitätsbegriffes können wir auf die lichtvolle Zusammenstellung verweisen, welche Twesten in seiner Dogmatik (Th. II. Note S. 207—214.) darüber giebt. Besonders die dort von Poiret gegebene Darstellung der Trinitätslehre, welche Twesten „zu dem Ansprechendsten, Klarsten und Fruchtbarsten" rechnet, „was in dieser Weise darüber gesagt ist", möchte zu einer solchen Vergleichung die nächste Veranlassung bieten.

ſuchen, und ſo es beſonders „hypoſtaſiren“ wollten. Gottes reine Innerlichkeit, ſein bloßes Weltgrundſein der Möglichkeit nach, iſt für uns nicht mehr vorhanden: er iſt ſchon fortgeſchritten zum Setzen eines an ſich auch nicht Seinkönnenden. Deßhalb iſt jener Zuſtand der reinen Ueberweltlichkeit Gottes zwar im Begriffe, als dialektiſcher Moment, nothwendig und auch in dem uns Wirklichen, als deſſen Radikal, gegenwärtig, aber weder in der wirklichen Anſchauung, noch in der Vorſtellung uns zu vergegenwärtigen, indem dieſe Formen des Bewußtſeins über den Standpunkt des Gegebenen ſich nicht erheben können, anthropocentriſche ſind (vgl. Zeitſchr. VI. S. 165. ff). Für unſere Anſchauung, wie Vorſtellung, tritt nothwendig daher zwiſchen das reine Anſichſein Gottes und uns die Welterſcheinung dazwiſchen: von hier aus können wir das überweltliche Sein nur in ſeiner Verwirklichung mit der Welt, als das Radikal, den innern wahren Grund und die Geſtaltungskraft derſelben faſſen; Gott iſt wirklich (anſchauungsgemäß) für uns nur in der Welt vorhanden, und wenn ſich in einem weit ſpätern Zuſammenhange, in der Philoſophie der Geſchichte, der Begriff einer Theophanie für den Menſchen ergeben ſollte, ſo kann auch dieſe nur durch die Welt vermittelt ſein, und dieſe zum Stoffe ihrer Verwirklichung haben. Das an ſich ſeiende Weſen Gottes bleibt, wiewohl durch ſeinen Willen uns innigſt nahe und unauflöslich verbunden, dennoch ewig unanſchaubar, wie bildlos (unvorſtellbar), und nur dem metaphyſiſchen Denken zugänglich. Dies aber muß, durch den Weltbegriff vermittelt, den Begriff des göttlichen Anſichſeins nothwendig gewinnen, und von dieſem aus, theocentriſch, als dem Standpunkte der Wahrheit, iſt mit vollem Rechte zu ſagen: Gott iſt frei (im höchſten Sinne dieſes Wortes), ohne Welt in dieſer innern Selbſtgenugſamkeit zu verharren; ja er könnte, was dem Begriffe der Welterhaltung erſt ſeine Beſtimmtheit giebt, an ſich in jedem Augenblicke in dieſelbe zurückkehren: oder wenn es anders iſt, was nur durch das Weltfaktum entſchieden wird, ſo exiſtirt dies nur durch ſeinen fortdauernden Willen.

48.

Wollen ist nämlich, auch dem Vorhergehenden zufolge, allein der Begriff — obgleich wir den eigentlichen Effekt desselben, oder was im Schöpfungsakte vollbracht wird, noch zu untersuchen haben, — welcher den Widerspruch im Begriffe der Kreatur löst, nicht Gottes Wirklichkeit zu sein, und doch nur durch ihn und in ihm bestehen zu können, Sein in Gott, nicht Sein Gottes zu sein. Nur das Gewollte (im absoluten Sinne) hat eine objektive Existenz außer dem Wollenden, und doch ist es allein durch ihn und an oder in ihm; denn es ist nur durch fortdauerndes Wollen desselben. Aus einer bloß intelligenten That, wie es der Sinn des bisherigen Idealismus ist, läßt sich die Weltgegebenheit nicht gründlich erklären. Denken und Anschauen, und sei es das lebendig vergegenwärtigendste, verneint ausdrücklich die Realität seines Inhalts; nur Wollen heißt objektiv Machen, und so ist es der letzte (höchste) zureichende Grund alles geschöpflich Objektiven. Wir haben diesen Begriff mithin dem geistigen Wesen Gottes hinzuzufügen.

Der Wille Gottes ist nun in doppeltem Sinne: im Akte seiner Vollziehung, und im Inhalte derselben (formal und real) ein unbedingter. — Kein anderes Wesen vermag ihn zu bestimmen, einzuschränken, überhaupt zu bedingen: Gott allein ist der sich Bestimmende lediglich nach seinem Wesen; — was späterhin dem Begriffe der Allmacht zur Grundlage dienen wird. — Aber sein Wille ist auch real unbedingt: Gott allein wirkt nicht durch ein Vorausgesetztes und darum ihm Undurchsichtiges hindurch: kein Stoff, in den er wirke, oder dessen Etwas ist vorhanden außer ihm, sondern seine eigene substantielle Natur, das lebendige Realuniversum in ihm, aber zugleich das im Geiste Gottes zur Gedankenmäßigkeit und weisheitsvollen Klarheit Gezeitigte, ist dieser Stoff (nach alter Lehre die prima materia) der Schöpfung, in welchen sein Wollen hineintritt, nicht um ihm eigentlichere Wirklichkeit (denn wirklicher vermag er nicht zu werden), wohl aber eine andere

Gattung von Wirklichkeit (wie sie eben nur der Wille zu geben vermag) ihm zu verleihen. Daher tritt auch bei dem Principe des Willens in Gott dieselbe Betrachtung ein, an die früher bei dem des Verstandes und des Gemüthes in Gott zu erinnern war: sein Begriff steht ebenso in Analogie mit dem menschlichen, als er im specifischen Unterschiede darüber hinausliegt. Unser Wollen, und Schaffen durch Wollen, kann nur in sehr unvollkommener Annäherung mit dem göttlichen Wollen und Schaffen verglichen werden; und auch dies ist im Anschauen und Vorstellen uns unzugänglich. Für unser, wie alles kreatürliche Wollen ist immer schon ein Vorausgesetztes, Bedingendes vorhanden, und wenn es nur unser Leib wäre, innerhalb dessen nur wir wollen und durch dessen Mittel das Gewollte darstellen können. Wir sind wollend und handelnd höchstens nur weiter bildende Demiurgen; Gott allein, als absoluter Anfang, will auch absolut, ungehemmt durch ihm fremde Bedingungen; darum aber keineswegs etwa unbedingt oder willkührlich: seine eigene Natur, das innere Universum, noch mehr sein Verstand und sein Gemüth, sind diese Bedingungen, die sich als wohl zu erwägende zeigen werden.

Hiermit ist die Lehre vom Wesen Gottes vollendet: auch das Princip des Willens ist ihm beizulegen. Ob jedoch derselbe sich vollzieht, und was er vollzieht, ist aus dem Wesen allein nicht zu entscheiden. Diese Frage kann erst in der Lehre von der Schöpfung weitergeführt werden.

Noch ein Wort über die Lehre von der Freiheit.

Von

Prof. Dr. K. Ph. Fischer.

Vor einigen Jahren lieferte der Verfasser in die gegenwärtige Zeitschrift eine Recension der Schrift „über Willensfreiheit und Determinismus von J. P. Romang", welche der Herr Herausgeber unter dem Titel: „über den spekulativen Begriff der Freiheit" in das 1ste Heft des 3ten Bandes 1839. einzurücken die Gefälligkeit hatte. Der Hr. Verfasser der erwähnten Schrift ließ, wie gegen Hrn. Prof. Weiß's Recension in den Heidelberger Jahrbüchern, so auch gegen meine Recension, im 2ten Heft des 7ten Bandes dieser Zeitschrift unter dem Titel: „Beiträge zur Lehre von der Freiheit" Gegenerklärungen einrücken, welche, wenn sie gleich nichts wesentlich Neues enthalten, dennoch dieses wichtige Problem einer weitern Untersuchung unterwerfen und daher eine nähere Beleuchtung verdienen. Zugleich schätze ich des Verfassers Bestreben, auf die fremde Ansicht einzugehen und wirklich zu philosophiren, um so mehr, als ich die Erfahrung gemacht habe, von einem, der meine Recension der Romangschen Schrift benutzte, um mich unter die Rubrik „des Identitätssystemes" zu subsumiren, so falsch beurtheilt zu werden, daß er mir die Ansichten zuschrieb, die ich theils direkt, theils indirekt widerlegte.

Um des Verfassers Gegenerklärungen so objectiv wie möglich zu beleuchten, prüfen wir sie Punkt für Punkt, ohne jedoch Unwesentliches zu berücksichtigen, oder Ansichten, denen wir nicht

beistimmen können, vertheidigen zu wollen. Hätte er unsre Ansicht in objektiver Weise geprüft und nur wenigstens auf die Seitenzahlen unsrer Abhandlung, auf die er (S. 203.) der Sache wegen häufige Rücksicht nehmen zu müssen glaubt, verwiesen, so bliebe der Leser nicht an manchen Stellen im Ungewissen, ob eine zur Ergänzung unserer Ansicht nöthige Begriffsbestimmung von uns wirklich gegeben worden ist, und der Verfasser wäre in keinem Falle so weit gegangen, mich unter ausdrücklicher Nennung meines Namens (S. 216.) einer mir fremden Ansicht beistimmen zu lassen, und mir (S. 213.) indirekt eine Meinung zuzuschreiben, die wohl noch von Niemand geäußert ist. Davon nichts zu sagen, daß er als Vertreter der von ihm bekämpften Lehre nur Weiße und mich erwähnt, aber nichts desto weniger sie vielfach in solcher Weise darstellt, in welcher sie (z. B. als entgegengesetztes Extrem zur deterministischen Lehre) wenigstens mir fremd ist.

Er erklärt sich vorerst (S. 176.) mit mir einverstanden, daß der Indifferentismus, den er mit Recht Aequilibrismus nennt, das andere Extrem zum Determinismus sei, und gesteht, daß meine Ansicht, wonach der seiner Wirklichkeit nach (ἐνεργείᾳ) sich selbst bestimmende Wille an sich oder dem Wesen nach (δυνάμει) weder schlechthin unbestimmt, noch ursprünglich bestimmt, sondern bestimmungsfähige Subjektivität ist, eine mittlere Auffassung zwischen diesen Extremen sei.

Während er in seinem Werke von einer Selbstbestimmung des Willens spricht, gesteht er S. 182 und 183 seiner Beiträge selbst, daß auf deterministischem Standpunkte von eigentlicher Selbstbestimmung nicht die Rede sein könne, da nach dieser Ansicht, wie wir bewiesen haben, nur eine Wirksamkeit nach einer ursprünglichen, und, wie der Verfasser selbst sagt, festen Wesensbestimmtheit möglich ist, so daß deterministisch der Charakter dem Wirken des Willens vorausgesetzt wird, statt aus der Willensbestimmung als Resultat derselben begriffen zu werden.

Da nun aber auf deterministischem Standpunkte mit der

Freiheit des Willens und seiner intelligenten Selbstbestimmung (im Fühlen, Erkennen und im praktischen Wollen) das Wesen des Geistes und seiner wesentlichen, charakteristischen Bethätigung verkannt wird, indem jener, nach dem Gesichtspunkte des organischen Princips *), diese, nach des Verfassers ausdrücklichem Geständnisse, „in der Weise der physischen Entwicklung" **) vorgestellt wird, so wird der Verfasser, soweit er der Wahrheit die Ehre giebt, in Widerspruch mit sich selbst und jedenfalls in Widerspruch mit der Idee des Geistes gerathen. Da ich nicht gesonnen bin, die Abhandlung, die er in seinen Beiträgen bestreitet, ohne sie richtig zu fassen oder sie zu widerlegen, zu wiederholen, so beschränke ich mich darauf, die Hauptpunkte der Theorie der Willensfreiheit, die ihm durch die Verkennung des Begriffs der Selbstbestimmung entgangen sind, hervorzuheben, und zu zeigen, in welchen Beziehungen seine Beiträge sich selbst oder jedenfalls der Wahrheit widersprechen.

Die erste Folge des Determinismus ist die Verkennung des Begriffs der Bestimmungs fähigkeit oder des Vermögens, sich selbst zu bestimmen, indem der Verf. nicht oft genug wiederholen kann, daß dieser Gedanke keine Realität habe.

Dies ist um so mehr zu verwundern, als er S. 209 selbst der geistigen Thätigkeit eine sich in ihr äußernde „Seelenkraft" voraussetzt, welche jedenfalls nicht als „feste Wesensbestimmtheit", sondern als innere Möglichkeit der Aeußerung oder des Wirkens zu denken ist, wenn sie auch nicht als freie Macht der intelligenten Selbstbestimmung, d. h. des eigentlichen Wollens, begriffen wird.

Nun fragen wir ferner, ob nicht durch die Voraussetzung „ursprünglicher Bestimmtheiten", die im Wirken oder in der Aeußerung nur S. 219 „ausgelegt werden", alle Selbstthätigkeit des Geistes verkannt wird, und ob auf diesem Standpunkte in irgend einem Sinne der Wille als sich selbst verwirklichendes

*) Vergl. S. 186.

**) S. 106. seines Werks.

Wesen begriffen werden kann, was doch der Verf. S. 210 durch die Bemerkung: „er erzeuge sich selbst" ausdrückt. Nicht einmal eine wahrhafte Entwicklung, vielweniger eine selbstbewußte Selbstentscheidung und Bildung ist nach jener Voraussetzung denkbar. Ist nicht vielmehr schon das wahrhafte Fortschreiten des sinnlich organischen (animalen) Lebens ein Wirklichwerden des vor seiner Verwirklichung nicht Wirklichen, sondern nur Möglichen, daher sie als Aeußerung einer ursprünglichen Möglichkeit oder Kraft zu wirken betrachtet wird? Und setzt nicht die Selbstverwirklichung des Geistes (im Fühlen, Wollen und Wissen), wenn sie nicht tautologischer und selbstloser vor sich geht, als die Entwicklung des Lebens, eine Fähigkeit oder ein Vermögen zu wirken voraus? Ist die Erklärung einer Thatsache, wonach sie in den Grund, aus dem sie erklärt werden soll, zurückverlegt wird, *nichts sagend*, weil in diesem tautologischen Verfahren idem per idem erklärt wird, so wäre die Thätigkeit des Willens oder des wollenden Ichs eben so tautologisch, wenn ihm nichts übrig bliebe, als in seiner Aeußerung die in ihm schon vorhandenen, oder, wie der Verf. S. 209 sich ausdrückt, die ihm „mitgegebenen" Bestimmtheiten seines Charakters „auszulegen". Unterscheidet sich vielmehr der selbstbewußte Geist eben dadurch nicht nur von dem unbeseelten Dasein, sondern selbst von der sinnlichen Seele (des Thiers), daß er sich selbst entscheidet und bildet, so ist seine eigenthümliche Lebenserweisung: seine Lebensbestimmung; und der Charakter ist als bestimmter, gebildeter Wille nicht die Voraussetzung, sondern das Resultat der Selbstbestimmung. Erfolgt aber die Selbstbestimmung nicht aus Nichts, so ist ihr die eigenthümliche Bestimmungsfähigkeit des in seiner innern Allgemeinheit individuellen Willens vorauszusetzen. Dieser an sich oder seinem Wesen nach bestimmungsfähige, seiner Wirklichkeit nach aber sich selbst bestimmende Wille ist daher so wenig die Indifferenz des gegen entgegengesetzte Bestimmungsweisen gleichgültigen Willens (welche der Verf. S. 187 im Grunde unsrer Ansicht findet), daß er vielmehr in allem Wollen

nur sein eben so eigenthümliches wie allgemeines Wesen verwirklicht, und hienach als Princip seines Wollens alle seine Wirkungen selbst determinirt (d. h. hier entscheidet), während der indifferente Wille, als rein formales Princip, wenn er anders wirklich wäre, im aequilibrium stehen bliebe, der determinirte Wille aber im Wirken innerlich gebunden ist.

Wird ferner die menschliche Seele, als Princip des Geistes oder das Ich, von der sinnlichen Seele nicht unterschieden, und mithin als nothwendig wirkendes Wesen betrachtet, so kann sie, was der Verf. S. 206 und 207 selbst gesteht, nicht als „fürsichseiendes" Subjekt, sondern nur als (selbstlose) Einheit ihrer innern Mannigfaltigkeit betrachtet werden. Und doch behauptet er S. 210 selbst: „die Seele sei ebensosehr eine, die Mannigfaltigkeit eines nie ruhenden Lebensprocesses beherrschende, wie in diesem bestehende einheitliche Macht." Allein hiermit widerspricht er sich selbst, indem die Seele, welche in der Mannigfaltigkeit ihres Lebensprocesses besteht, nicht über ihm steht, und mithin ihn nicht zu beherrschen vermag, was sie nur als freies, für sich seiendes Ich, nicht aber als die „Substanz" vermag, wofür sie der Verf. S. 207 erklärt. — Nur durch die Vertiefung in ihr inneres Wesen ist sie freies Subjekt ihrer Selbstentscheidung, und nur als an und für sich seiendes Ich, oder als selbstbewußter Geist erfaßt sie sich als dieses freie Subjekt in der Totalität ihrer Momente.

Abgesehen davon, daß der Verf. S. 209 läugnet, die Seele sei nur das Produkt ihrer Elemente, und S. 211 nichtsdestoweniger behauptet: „der Gegensatz von Geist und Natur ist nun einmal im Wesen des Menschen zur Einheit verbunden, und constituirt in seiner eigenthümlichen Vereinigung das Eigenthümliche dieses Wesens", so scheint er der Seele nur diejenige Aktivität zuzuschreiben, die sie nöthig hat, um S. 209 „nach der ihr mitgegebenen allseitigen Bestimmtheit und zugleich nach den auf sie einwirkenden Bestimmungen" zu wirken. Daher ist sie ihm insofern allerdings passive Einheit, als sie sich nicht sowohl selbst bestimmt, als sie sich

vielmehr durch ihre innern Bestimmtheiten oder die äußern Bestimmungen zum Wirken bestimmen läßt. Da ihm mithin das Ich weder bestimmungsfähiges, noch für sich seiendes Subjekt ist, so verkennt er alle Selbstmacht des Willens, wenn er sie gleich ausdrücklich (S. 190.) in den Worten behauptet: „Die entschiedenste deterministische Ansicht braucht jedenfalls weder die relativ-selbstmächtige Wesenheit (eine absolute will Niemand vertheidigen) des individuellen Willens, noch den qualitativen Gegensatz von Natur und Geist zu läugnen". Wir haben es in unsrer Recension seines Werks hervorgehoben, daß er dort zu dem Gedanken fortgeht, „nur in der Menschenseele vertiefe sich das Sein zum wahren Selbst, so daß von eigentlicher Selbstständigkeit nicht hier die Rede sein könne"; aber wir läugnen, daß er diesen Gedanken zum Principe seiner Theorie erhoben hat. Denn eben jenes sich durch innere Bestimmtheiten und äußere Bestimmungen zum Wirken bestimmen Lassen ist die Eigenthümlichkeit der sinnlichen Seele (des Naturwesens), welche eben darum ihrer selbst nicht mächtig ist, weil sie sich nicht als für sich seiendes Ich in sich vertieft, und sich nicht von der Mannichfaltigkeit ihres nie ruhenden Lebensprocesses unterscheidet.

Dagegen erklärt er sich als consequenter Determinist, wenn er die menschliche Seele nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade oder der Stufe nach von der sinnlichen Seele der Naturwesen unterscheidet, und sie daher nur als „höchste Potenz oder als höchste Weise bewußter Lebendigkeit" bezeichnet. Da die Naturwesen bewußte Lebendigkeiten sind, so ist der Mensch qualitativ oder wesentlich nicht durch die höchste Weise bewußten Lebens, sondern als Vernunftwesen durch das Selbstbewußtsein von den Thieren unterschieden, die nur zum Selbstgefühle kommen, ohne sich in der bestimmten Unterscheidung von der Außenwelt gegenständlich zu werden, und sich mithin in der Einheit und Totalität ihres Seins selbst zu erfassen.

Das Selbstbewußtsein oder das Fürsichsein des in sich

vertieften Ichs macht allein die von dem Verf. selbst behauptete „relative Selbstmacht" möglich, wodurch es sich in einer durch Wahl vermittelten Entscheidung seiner selbst bestimmt; — und ohne Wahl ist keine „Willensentscheidung" möglich, von welcher der Verf. (S. 209) doch selbst spricht. Die Wahlfähigkeit aber ist in der innern Allgemeinheit (Universalität) des selbstbewußten Individuums begründet, vermöge welcher sich ihm verschiedene Möglichkeiten der Selbstbestimmung darbieten, während die Naturwesen nur in der einseitigen Weise ihrer particulären Art sich zu äußern vermögen. Behauptet der Verf. S. 192: „die Totalität sei im Menschen nur, inwiefern das Ganze in ihm zusammenlaufe, so zwar, daß er selbst gewissermaßen (obgleich nie vollkommen *)) das Ganze zu schauen vermöge", so hat er damit, wenn gleich nicht in der Form des Begriffs, dasselbe ausgesprochen, was wir nach Leibnitzens Vorgange unter dem Menschen, als relativem Weltindividuum, verstehen. Wenn er nun gegen die in der individuellen Allgemeinheit **) begründete Wahlfähigkeit an Hegels Polemik gegen leere Möglichkeiten erinnert, so erinnern wir an unsern Beweis (S. 125 der Recension), daß die Möglichkeiten egoistischer Willensthätigkeit, durch deren Ueberwindung der gute Wille sich erprobt, keine Chimären sind. Hegel verkennt (§. 14. der Rechtsphilosophie) diese Möglichkeiten so wenig, daß er das in sich reflektirte und bei sich seiende Subjekt als „unendliches" Ich bezeichnet, welches über seinem Inhalte stehe, und daher an sich selbst die Möglichkeit oder die Macht sei, sich zu diesem oder einem andern zu bestimmen, oder zu wählen. Was wir mithin nur in bedingtem Sinne behaupteten, — indem wir erwiesen, daß die Intelligenz das Maaß der moralischen Freiheit, und diese daher dem Grade und dem Umfange nach als Wahlfreiheit

*) Vollkommen schaut allerdings nur Gott das Ganze.

**) Das Ich hat sowohl einen allgemeinen, als einen individuellen Charakter, sofern es das allgemeine Wesen der Menschheit individualisirt.

ſo verſchieden ſei, wie die Individualität des ſelbſtbewußten Geiſtes ſelbſt; — das behauptet Hegel ſchlechthin oder unbedingt. Und nicht gegen unſre, ſondern gegen Hegels Begriffsbeſtimmung der Freiheit gilt des Verf. Vorwurf S. 2, ſie „erfolge aus der Weſenloſigkeit", da jener „die Freiheit der Leere oder der abſtrakten Unbeſtimmtheit" (§. 5. der Rechtsphiloſophie) dem Wollen vorausſetzt.

Als in ſich reflektirtes, ſeiner ſelbſt mächtiges Subjekt iſt das Ich nicht nur über die einzelnen Möglichkeiten ſeiner Selbſtbeſtimmung erhaben, ſo daß es nur diejenigen verwirklicht, zu welchen es ſich aus ſeiner Innerlichkeit entſchließt oder entſcheidet; ſelbſt als entſchiednr Charakter unterſcheidet es ſich als freies an und für ſich ſeiendes Princip von ſeinem innern und äußern Sein. Nur in dem Falle, wenn ſich das Subjekt durch ſeine negative Selbſtentſcheidung in eine verkehrte Willensbeſtimmtheit entäußert hat, wird es mit derſelben identiſch, ohne ſich als freies Princip derſelben zu wiſſen. Aber von dieſem Uebergange der Wahlfähigkeit zur Entſchiedenheit des böſen, durch ſeine Verkehrtheit unfrei gewordenen Wollens iſt die ſittliche Entſchiedenheit des ſeiner Idee entſprechenden, entſchieden guten Charakters zu unterſcheiden, welcher durch ſeine Einheit mit Gott, mit ſich und mit dem allgemeinen Geiſte ſeine wahre, innere Freiheit erfaßt und erweiſt.

Da der Verf. das Ich auf keine Weiſe als fürſichſeiendes Subjekt begreift, ſo muß er es nothwendig als abhängig von der Vernunft- oder der Sinnlichkeit, oder deren Beſtimmungen oder Motiven denken; daher er conſequenter Weiſe (S. 209.) die Willensentſcheidung oder Volition nicht durch die Seele als Subjekt, ſondern in ihr, als paſſiver Subſtanz, erfolgen läßt. — Nicht aus der Vernunft, wie uns der Verf. (S. 212 und 213) fälſchlich vorwirft, leiten wir das Böſe ab, ſondern wir erweiſen es als Folge der negativen *) Entſcheidung des ſelbſtbewußten Ichs, das, als für ſich ſeiendes Subjekt,

*) D. h. der Beſtimmung oder Idee widerſprechenden.

die Wahl hat, entweder in der Einheit mit seinem Ansichsein, oder mit seinem vernünftigen Wesen, mit dem allgemeinen und mit dem absoluten Geiste, seine Idee zu verwirklichen, oder sich im allseitigen Widerspruche entweder unter seine Bestimmung herabzusetzen, oder über sie zu erheben. Daraus folgt allerdings, daß es ein geistig Böses gibt, indem nur das selbstbewußte und mithin geistige Individuum durch die Einwilligung in die Versuchung, die als solche Freiheitsprobe ist, sündigen kann, während auf deterministischem Standpunkte, wonach die Möglichkeit der Selbstbestimmung und Entscheidung unbegriffen bleibt, von dem ethischen Gegensatze des Guten und Bösen consequenterweise so wenig, als von jener, die Rede sein kann. Wird die selbstbewußte freie Thätigkeit des Willens deterministisch verkannt, so ist man nur in dem Falle vollkommen ehrlich, wenn man mit Spinoza, dessen Buch von den Affekten der Verf. (S. 209.) für die richtigste Erklärung des Lebensprocesses der Seele ausgiebt, offen gesteht, man betrachte die menschlichen Affekte, Handlungen und Triebe (Willensbestimmungen giebt es auf diesem Standpunkte nicht) nicht anders, als ob von mathematischen Bestimmungen oder von Körpern oder deren Processen oder innern und äußern Wirkungen die Rede wäre. (Spin. Ethic. pars III. p. 131. ed. Paul.) In diesem Sinne sagt der Verf. (S. 213.): die wahre Ethik wäre als solche Physik, obschon mit bestimmter Unterscheidung des Geistigen im Materiellen, während er aus Hegels Rechtsphilosophie, auf welchen er sich (S. 194.) mit großem Unrecht beruft, ersehen konnte, daß die Freiheit die Substanz und Bestimmung des Willens ausmache, die ihm ebenso wesentlich sei, wie den Körpern die Schwere. Wie der Verfasser in der Untersuchung der innern Freiheit des menschlichen Willens die Theorie, welche sich zur Einheit und Wahrheit der Extreme des Indifferentismus und Determinismus gestaltet, zersetzt und einseitig und extrem faßt, und daher z. B. das Auch anderskönnen des wahlfreien Willens mit dem ebensowohl Anderskönnen des indifferenten, gleich-

gültigen und mithin wahlunfähigen Willens verwechselt, unerachtet wir in der erwähnten Abhandlung diesen Unterschied aufs Entschiedenste hervorgehoben haben, so sieht er auch in unserer Verhältnißbestimmung des individuellen Geistes zum allgemeinen und zum absoluten Geiste nur Ein Moment, indem er das andre Moment, dem wir ebensosehr sein Recht vindicirten, ignorirt oder verkennt. In dieser Hinsicht ist es bemerkenswerth, daß er (S. 196.) von derjenigen Lehre unsrer Abhandlung, in welcher wir zeigen, daß der Einzelne ebensosehr ergänzender Entwicklungs- oder Vermittlungspunkt der Geschichte oder des Reiches des Geistes, wie sich aus und durch sich selbst bestimmendes, das Wesen der Menschheit auf eigenthümliche Weise verwirklichendes Ganzes sei, nur den ersten Theil anführt, und daher in dieser Zusammenordnung des Einzelnen mit dem Ganzen nichts Anderes, als ein Bestimmtsein des erstern durch das letztere sieht. Allein wer sieht nicht ein, daß er durch diese Einseitigkeit den Unterschied des sich im Verhältnisse zum Ganzen selbst Bestimmens und des einseitigen Bestimmtwerdens aufhebt, ein Unterschied, der weiter nichts, als den Gegensatz der persönlichen Existenz und Verhaltungsweise, und des dinglichen Daseins und Verhältnisses begründet, indem nur von den selbstlosen Objekten das gilt, was der Verf. von den selbstbewußten Subjekten behauptet. Durch eine ähnliche Verkennung entscheidender Begriffsbestimmungen übersieht er den bestimmten Unterschied des Vermitteltwerdens von dem Verursachtwerden, der darin enthalten ist, daß das Verursachte (z. B. das selbstlose Objekt) nur Produkt außer ihm liegender Ursachen ist, während das durch die ihm vorausgesetzten Principien nur Vermittelte (z. B. das sich selbst bestimmende und wissende Subjekt) eigenthümliches, neues Princip oder selbstthätige Ursache seines Wirkens ist. Es macht daher einen wesentlichen Unterschied in der Verhältnißbestimmung der Einzelnen zum Ganzen aus, ob man sie als selbstständige und selbstbewußte Organe des allgemeinen Geistes betrachtet, welche zu der Verwirklichung seines Reiches entweder negativ

oder positiv mitwirken, oder ob man einseitig die Nothwendigkeit ihrer Existenz und ihres Wirkens hervorhebt, und sie mithin nur als determinirte, selbstlose Werkzeuge des allgemeinen Geistes betrachtet. Auch in dieser Beziehung gilt es, die Nothwendigkeit nicht abstrakt, sondern in der Einheit mit der Freiheit zu denken, in welcher sie als die Gesetzmäßigkeit begriffen wird, durch welche jene (die Freiheit) nicht negirt wird, sondern sich verwirklicht und bewährt.

Negirt der Verf. die Freiheit des menschlichen relativen Willens, so läßt sich auf keine Weise hoffen, daß er die Freiheit des göttlichen absoluten Willens erfassen werde. Ob er gleich (S. 215.) Gott „schlechthin durch und aus sich selbst seiend" nennt, so behauptet er doch in demselben Satze: er wolle sich nach der Bestimmtheit seines Seins, und denkt mithin selbst den göttlichen Willen als innerlich gebunden oder bedingt. Allein es ist nicht schwer einzusehen, daß ein solcher reflexiver, Etwas nicht durch ihn Gesetztes in sich aufnehmender, oder was dasselbe ist: nach einer ursprünglichen Bestimmtheit wirkender Wille, eigentlich gar kein Wille wäre*), da die Freiheit, ohne welche keine Selbstbestimmung und mithin kein wahrhaftes intelligentes Wollen möglich ist, allerdings das Wesen des Wollens ist (Hegels Rechtsphil. §. 4.).

„Wenn Gott, fährt der Verf. (S. 215.) fort, wie denn dies am Allerentschiedensten behauptet werden muß, das wahrhaft Absolute ist, und in seiner absoluten Allbestimmung und Allwirksamkeit nur die Nothwendigkeit seines ewigen Wesens zeitlich auseinanderlegt (in welchem Sinne kann, nach dieser Vorstellung, von göttlicher Selbstbestimmung die Rede sein?) so muß unvermeidlich auch das Böse einerseits auf eine göttliche Verordnung und Verursachung zurückgeführt, andererseits als Moment in die Vollkommenheit des göttlichen Weltwirkens aufgenommen werden." Diese „äußerste Härte"

*) Dies behauptet auch Strauß I. S. 581. seiner Glaubenslehre, auf welchen sich der Verf. S. 180. u. 223. beruft.

seiner Ansicht ist dem Verf. nicht entgangen; allein er hat sie nicht zurückgenommen, wiewohl sie auf keine Weise im Begriffe begründet ist. Folgt vielmehr aus dem Begriffe des absoluten und mithin schlechthin unbedingten Geistes, daß er die Bestimmtheit seines Seins durch seine ewige Selbstbestimmung begründe, so legt er in seiner absoluten (nach des Verf. Ansicht vielmehr innerlich bestimmten oder bedingten) Allbestimmung und Allwirksamkeit nicht die Nothwendigkeit seines ewigen Wesens zeitlich aus, und ist das Böse aufzuhebendes und aufgehobenes Moment der göttlichen Weltordnung, so wird es von Gott, als Weltordner und Erlöser, zwar teleologisch *) gewollt, nicht aber verursacht. Gesteht doch der Verf. S. 203 selbst, auch seine Ansicht könne, ja müsse den von uns näher bestimmten Gedanken: die göttliche Wirksamkeit werde durch die egoistische Thätigkeit des Menschen zwar nicht beschränkt, wohl aber verkehrt, in gewissem Sinne aufnehmen." Denn das Böse, inwiefern es Böses sei, sei nicht dem absoluten Willen Gottes entsprechend, sondern es finde eine Verkehrung des Guten Statt." Was er dagegen läugnet, daß nämlich durch die Verkehrung der göttlichen Wirksamkeit das geschehe, was der göttliche Wille nicht wollte, das läugnen auch wir, da zufolge unsrer Theorie die egoistische Willensthätigkeit, als aufzuhebende Bedingung der Erlösung, denselben Weltplan negativ vermittelt, welchen diese positiv verwirklicht. Ebenso entschieden bestritten wir die Lehre, welche der Verf., da er keine bestimmten Vertreter derselben anführt (wie manche andere Meinung, die wir nirgends äußerten), uns aufbürdet, die Lehre: „wonach Gott (S. 217.) unter einer nicht in ihm begründeten Nothwendigkeit zu einer unbestimmten Möglichkeit des Bösen stehe, wodurch er, so wie durch die zufälligen, aber gegen ihn nichts desto weniger eine selbstständige Macht bildenden, Handlungen der Menschen offenbar zu einem Endlichen werde."

*) D. h. es wird von ihm nicht als solches, sondern als negative, aufzuhebende Bedingung der Erlösung, als wahrhaften Zweckes, gewollt.

Das Schlußresultat, in welchem der Verf. (S 219.) aus einer unvollständigen halben Citation meiner Worte die Folgerung macht: ich denke die Nothwendigkeit, d. h. im Sinne meiner Theorie Gesetzmäßigkeit der göttlichen Weltordnung, in eben dem einseitigen, das Bewußtsein der Freiheit ausschließenden Sinne, wie er selbst, beruht auf derselben Willkürlichkeit, nach welcher er mich oben die Subjekte zu nur determinirten selbstlosen Werkzeugen des allgemeinen Geistes degradiren ließ. Das selbstbewußte Subjekt muß sich allerdings durch den absoluten und den allgemeinen Geist bestimmen lassen, um sich selbst zu bestimmen oder zu bilden; aber in welcher Weise es sich zu der Gottheit, der Menschheit, und zu sich selbst verhält oder bestimmt, dies hängt von ihm selbst ab, und ohne die Anerkennung dieser moralischen Freiheit ist die „Selbstmacht" unbegreiflich, wodurch es sich entweder im positiven oder im negativen Verhalten zum sittlichfreien, oder zum sittlich unfreien, seiner Idee entsprechenden oder widersprechenden Geiste entscheidet. Ist Gottes Wirksamkeit Erweisung seiner Allmacht, so wird die Freiheit der Geschöpfe, in welchen er sich als ihm ähnlichen Wesen in entsprechender Weise offenbart, durch ihn nicht negirt, sondern begründet, und geht man zu dem Gedanken fort, daß die ihm widerstrebenden Geschöpfe durch Verkehrung seiner Wirksamkeit dieselbe Weltordnung negativ vermitteln, welche die in der Einheit mit ihm wirkenden Geister positiv verwirklichen, so beschränkt man weder die Vollziehung des von ihm gewollten Weltplans, noch die Verwirklichung seiner unendlichen Thätigkeit.

Indem ich bedaure, mich mit einem so scharf denkenden Philosophen von so achtungswerther Gesinnung in der Hauptsache nicht ebenso einverstanden erklären zu können, wie er am Schlusse seiner Beiträge seine Auffassung in meiner Begriffsbestimmung (nachdem er sie einseitig gefaßt hat) zu finden glaubt, schließe ich mit dem Wunsche, er möge sich den Unterschied des geistigen Princips und seines Wirkens von dem Principe des sinnlichen Lebens, und den Unterschied des letztern von dem

principlosen Vorgange *) der mechanischen Nothwendigkeit verdeutlichen. Dann wird er aufhören, den Begriff des geistigen Wesens und Lebens in „physischer" und mithin inadäquater „Weise" vorzustellen und zu dem Begriffe der eigentlichen oder wahrhaften Selbstbestimmung sich erheben, durch die sich der Geist ebenso wesentlich von dem natürlichen Leben unterscheidet, wie sich dieses durch die Selbstentwicklung und auf höherer Stufe durch die Selbstempfindung und Selbstbewegung vom leblosen Dasein unterscheidet.

Es muß jedem Unbefangenen einleuchten, daß sich nur aus dem Begriffe der Selbstbestimmung die Momente einer adäquaten oder immanenten Freiheitstheorie deduciren lassen, indem sich die Bestimmungsfähigkeit oder das Vermögen zu wollen als innere wesentliche Voraussetzung der Wahlfreiheit erweist, durch welche sich das selbstbewußte Subjekt entweder zur sittlichen Freiheit des seiner Idee entsprechenden vernünftigen, oder zur sittlichen Unfreiheit des ihr widersprechenden bösen Charakters entscheidet oder bestimmt, und daß aus demselben Begriffe (der Selbstbestimmung) sich das persönliche Verhältniß erkennen läßt, in welchem das selbstbewußte Subjekt als relativ freies Organ in der Einheit oder im Widerspruche mit dem absoluten und dem allgemeinen Geiste wirkt und sich offenbart.

Je weniger die Untersuchung nach äußerlichen, dem Wesen und Leben des Geistes fremden Gesichtspunkten über die Freiheit urtheilt, und je mehr sie sich in den Begriff des menschlichen Willens vertieft, um die Weisen, in welchen er sich zu dem göttlichen Willen, zu seinem innern Wesen und zu dem allgemeinen Willen verhält, aus ihm selbst abzuleiten, desto wahrer wird sich die Lehre von der Freiheit gestalten.

*) Principlos denkt er das Wirken des Willens da, wo er es nicht als ein Thun, sondern z. B. (208—210.) als ein Geschehen betrachtet, indem er die „Volition" nicht als That des wollenden Subjekts, sondern als Resultat von innern Kräften oder Motiven entstehen läßt.

Die philosophische Litteratur der Gegenwart.

Fünfter Artikel.

Vom

Herausgeber.

---

1) Schellings erste Vorlesung in Berlin. Stuttgart, Cotta 1841.

2) L. Feuerbach, das Wesen des Christenthums. Leipzig, O. Wigand 1841.

3) Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, December: „Die Restauration des Christenthums", 1841. Nr. 153—156. „Christenthum und Antichristenthum" Januar 1842. Nr. 8. 9.

4) Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig, O. Wigand 1841.

Wir beabsichtigen, in diesem Artikel, welcher sich den frühern über die philosophische Litteratur der Gegenwart in dieser Zeitschrift erschienenen anschließt, nicht sowohl eine ausführliche kritische Beleuchtung der vorstehenden Schriften zu geben — ihre Verfasser sind schon mehr als einmal in der Zeitschrift ausführlich zur Sprache gekommen, — als vielmehr die wissenschaftlichen Grundrichtungen, welche durch jene Namen hinlänglich bezeichnet sind, in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse unter einander zu charakterisiren. Es scheint uns nämlich in diesen Principienkämpfen gerade jetzt ein Culminationspunkt und darin zugleich ein Moment der Klarheit eingetreten zu sein, der gleich einem plötzlichen Strahle über die

gährende Masse des vielfachen Meinens dahinleuchtet, und in ihr wenige Hauptgruppen und einzelne markirte Grundgestalten erkennen läßt, auf die sich alles Uebrige bezieht. Dergleichen Augenblicke der Zeitigung, in denen sich eine langverfolgte Richtung plötzlich vor sich selber klar wird, soll die Kritik nicht vorübergehen lassen; denn indem man die Selbstbekenntnisse, die dabei laut werden, genau beim Worte nimmt, darf man die Sache in den kürzesten Ausdruck fassen, welchen sie sich selbst gegeben hat, und der Urtheilsspruch über sie kann ebenso summarisch, als gerecht sein, weil nur ihr eigenes wahres und schließliches Zeugniß über sich selbst dabei zu Grunde gelegt worden ist. So hier bei dem ausgesprochenen Vor- oder vielmehr Rückwärtsschreiten Einiger von dem spiritualistischen Pantheismus Hegels zum Naturalismus und Atheismus. Hegel sagt irgendwo, der Weltgeist nehme manchmal Siebenmeilenstiefel, um Vorwärts zu kommen: wäre darin der Weltgeist thätig, wie jene es berühmen, er hätte sie diesmal für Rückwärts angelegt. —

Wenn wir indeß Schellings ehrwürdigen Namen hier voranstellen, so bedarf es wohl keiner Versicherung, daß wir ihn nicht etwa dadurch als den Gegensatz jener Bestrebungen bezeichnen wollen: dies hieße Spekulation und Unphilosophie auf Eine Linie stellen. Seine Erwähnung in diesem Zusammenhange hat allein ihren Grund in der allgemeinen Wichtigkeit, welche, wie uns scheint, in dem Ereignisse selber liegt, das zu der hier vorliegenden „ersten Vorlesung in Berlin" die Veranlassung gegeben hat. Wir müssen diesem Ereignisse für die ganze Philosophie in mehr als Einem Sinne Bedeutung beilegen: indem man aber überhaupt der guten Folgen sich am Ehesten versichert, wenn man sie deutlich zur Sprache und zu allgemeiner Anerkenntniß bringt; so wollen wir dies hier zu thun versuchen.

Man muß bekennen, daß die äußere, wie innere Stellung der Philosophie im gegenwärtigen Zeitpunkte nicht die günstigste war. Von Außen her sehen nicht Wenige mit entschiedenem Mis-

trauen auf dieselbe; und nicht mit Unrecht, könnte das Treiben der Lautesten und Gewaltsamsten die ruhige Entwicklung der Wissenschaft verdrängen. Aber auch im Innern, muß man gestehen, ist eine Vereinzelung und Zersplitterung der Kräfte, welche die Uebersicht des wirklich Geleisteten fast unmöglich macht, eine Aermlichkeit der herrschenden Ideen, ein endloses Umgestalten weniger ererbter Hauptbegriffe, welche dadurch um Nichts gründlicher werden, daß man sie beständig wiederholt. Während nach Vorwärts hin, und noch ziemlich weit, das gemeinsame Ziel liegt, da wollen sie ihre untergeordneten Differenzen schon für dies ganze Ziel ausgeben.

Hier verspricht nun ein Mann sich wieder an die Spitze der philosophischen Angelegenheiten zu stellen, der, wie er als Ahnherr, ja gewissermaßen als Großvater der gegenwärtigen philosophischen Generation zu betrachten ist, so auch bei Allen wenigstens die Autorität hat, gehört und beachtet zu werden, und Hoffnung, nachdrücklichen Einfluß auf sie zu gewinnen. Welchen äußern Erfolg der Anerkenntniß man daher auch seinem neuen Systeme auguriren möge, das muß selbst der Bedenklichste zugestehen, daß schon in seinem Auftreten an dem Orte, wo dies stattfindet, eine sichere Bürgschaft liegt für eine äußerlich völlig ungehemmte, innerlich erhöhtere und beschleunigtere Entwicklung der Spekulation.

Denn nicht allein, daß sich an jenes Wiederauftreten Schellings die Hoffnung knüpft, daß er jetzt auch öffentlich mit seiner Lehre hervortreten und „das entscheidende Wort" sprechen werde (S. 7.), welches er zurückbehalten hat: die ganze Angelegenheit gewinnt auch für das äußere Verhältniß der Wissenschaft zum Staate und zum Leben noch eine andere fast wichtigere Seite. Es war ein Zeitpunkt gekommen, wo man in der That sich fragen konnte, ob die weltlichen Mächte die Mahnungen und Rathschläge immer unbeachtet lassen würden, der unbedingten Wissenschaft irgend eine Hemmung aufzulegen. Durfte man immer vom Staate erwarten, daß er, wie so oft schon, einsichtsvoller und hochherziger sein werde,

als manche seiner Berather aus dem Kreise der wissenschaftlich Gebildeten selbst, deren Pflicht es wäre, das Wesen des Geistes und sein Walten zu kennen, und eine vorübergehende, wenn auch bedenkliche, Phase der Wissenschaft nicht für ihr letztes Wort zu halten?

Dies war, gerade heraus, die Gefahr, an der wir scheitern konnten! Es ließen sich Eiferer vernehmen, welche in dem gegenwärtigen Kampfe zwischen Glauben und Philosophie der letztern alles Recht auf die großen Gegenstände des Glaubens absprechen wollten: sie solle sich begnügen mit einer formellen Ausbildung der Verstandeskräfte, empirische Psychologie und formale Logik sei das einzige ihr zuständige Gebiet; und selbst Philosophen vom Fache entblödeten sich nicht, diesen Ausspruch zu bestätigen, und eine so schmachvolle Transaktion durch eigene Lehrwerke zur Geltung zu bringen. Andere Einsichtigere und Geistvollere wollten wenigstens die halbe Vermittlung: sie suchten dadurch ein Abkommen zu treffen zwischen Glauben und Wissen, daß sich die Philosophie in ihren bisherigen Lücken durch den Glaubensinhalt zu ergänzen, und am Ende ihres mühsamen und zweifelhaften Ringens wenigstens in ihm sich zu beruhigen habe. Wenn dies das definitive und allgemeine Ende für alle Forschung sein sollte, nicht bloß die persönliche Aushülfe eines einzelnen, mislungenen Forschens; so könnte freilich mit Recht dagegen erinnert werden, daß ein solcher Umweg für Alle überflüssig und thöricht erscheinen müsse, falls es am Ende und definitiv doch nur auf Glauben abgesehen sei, nicht auf Wissen. Und wenn auch, nach Göthe's Zeugniß, kein tüchtiger, ganz und harmonisch sich fühlender Geist „seinen Glauben sich nehmen läßt", so ist doch der, welchem dies wirklich gelingt trotz alles Gegenanscheins der Forschung, deßhalb allein noch kein Philosoph zu nennen!

Ueberhaupt kann der Glaube, wie der Glaubensinhalt in der Philosophie, auf nichts Anderes Anspruch machen, und keine andere Bedeutung erhalten, als wie alle übrige universale Thatsächlichkeit und Weltobjektivität, die nämlich: völlig

erklärt und verstanden zu werden, was zugleich freilich, wie auch in den andern Gebieten dieser Objektivität, die Entscheidung in sich schließt, was an jedem historisch hervortretenden Glauben sein Reales und Objektives sei, und was nicht. Darin ist ebenso sein höchstes Recht ausgesprochen, wie die unbedingte Selbstständigkeit der Philosophie ihm gegenüber, welche sich ebenso objektiv untersuchend zu ihm verhält, wie zu jeder andern Thatsache, die Gegenstand ihrer Forschung wird. So wenig, wie er daher die Philosophie ergänzen kann in irgend einer Weise, so wird er doch auch seinerseits sich ebenso verbitten müssen, von ihr bloß wegerklärt, im Begreifen bei Seite geschafft zu werden.

Wenn daher, wie allgemein zugestanden wird, Gott, seine Wirklichkeit und Offenbarung der wahre und einzige Gegenstand der Philosophie ist, so kann sich das System derselben nicht eher für vollendet erachten, als bis es Gott auch in seiner weltgeschichtlichen Offenbarung, im Inhalte der geschichtlichen Religionen völlig erklärt und verstanden hat; denn diesen wird man doch zugestehen müssen, wenigstens ebenso eine Selbstoffenbarung Gottes, eine göttliche Objektivität zu sein, wie man es den großen Thatsachen der Natur zugesteht. Damit ist das bisherige Verhältniß des Christenthums zur Philosophie nur insofern verändert, als diese nicht nur seinen allgemeinen, etwa vorzugsweise moralischen Inhalt in's Auge zu fassen, sondern es ausdrücklich in seinem welthistorischen Zusammenhange zu begreifen hat, woraus sich ergiebt, daß auch das Historische und Aeußerliche der christlichen Religion für die Philosophie ein wichtigeres Moment enthalten müsse, als bisher, und das eigentlich zu Verstehende werden wird. Doch ist dieser Gesichtspunkt, im Allgemeinen wenigstens, seit dem genialen Blicke Schellings in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, wo er zuerst es aussprach, daß das Christenthum nicht nur als die Vollendung des Judenthums, sondern auch des Heidenthums angesehen werden müsse, Gemeinbesitz der Philosophie geworden: Hegel hat sich in dieser

Auffassungsweise schon versucht, und wir werden gerade in diesem Gebiete die neuen Aufschlüsse Schellings zu erwarten haben.

Hieraus erhellt zugleich, wie die ihres wahren Standpunktes bewußte Spekulation weder an die Stelle des Glaubens treten oder statt der Religion dienen will, noch auch es bedarf, durch ihn ergänzt zu werden. Sie ist nicht Glaube, noch Unglaube, denn sie ist an sich selbst bloße Theorie, ohne alles Pathos; sie hat den Inhalt des Glaubens nur zu verstehen. Aber ebenso wenig denkt sie deshalb an den Platz der eigentlichen Theologie zu treten, welche man jetzt um einiger negirender Resultate willen, die man für philosophische hält, ausstreichen will aus der Reihe der Wissenschaften (Deutsche Jahrbb. Januar 1842. N. 8. S. 31.): denn ebenso wenig, als etwa die empirische Naturwissenschaft verdrängt werden soll durch die Spekulation, wiewohl diese sich zur Naturphilosophie auszubilden hat, so wenig verliert die Theologie das nur ihr zustehende Gebiet ihres Gegebenen und das Recht selbstständiger Erforschung desselben einer künftigen positiven Religionsphilosophie gegenüber; denn sie hat, wie jede empirische und zugleich rationelle Wissenschaft, zu untersuchen, was eben das wahrhaft Objektive in ihrem Gegebenen sei. Je mehr dann aber dies Verständniß rationell, mit philosophischem Geiste, wie man sagt, vollzogen wird, je selbstständiger also die wissenschaftliche That ist, aus der jenes hervorgegangen, desto gereinigter, desto mehr unter den höchsten Gesichtspunkt gestellt, vermag sie es der Philosophie entgegenzubringen: die höchste, geistigste Selbstständigkeit einer Wissenschaft macht sie gerade dadurch, wie auch die Erfahrung gezeigt hat, desto verwandter mit der Philosophie und diese in gewissem Sinne abhängiger von ihr, weil sie die so gewonnenen Resultate derselben, als spekulativ schon gezeitigte, der Idee entsprechende, sich unmittelbar einzuverleiben hat. Dennoch wird keine Wissenschaft, am Wenigsten die Theologie, sich darum des Geständnisses weigern können, daß das Erklärungs-

princip in letzter Instanz, die umfassende Begründung des Bodens, auf dem sie steht, doch nur von der in sich abgeschlossenen, zur Encyklopädie vollendeten Spekulation erwartet werden kann. Jedes andere Verhältniß der Philosophie zur positiven Religion und zur Theologie nehmen wir keinen Anstand für ein halbes und unzulängliches zu erklären, entweder indem sich jene sehr unbesonnen zu einer Wirkung hervordrängt, die ihrem Principe unangemessen ist, und die auch mittelbar jetzt nicht von ihr ausgehen könnte, wo sie selbst noch in der Festsetzung ihrer eigenen systematischen Grundlage und in ihren Anfängen begriffen ist, — oder indem sie sich in das Verhältniß einer Knechtschaft begiebt, welches nicht nur ihr selbst, sondern dem sogar, welchem sie sich unterwirft, für die Dauer verderblich werden müßte.

Deßhalb darf man aber um so weniger für das Schicksal der Philosophie besorgt sein, wenn sich vorübergehend negative Resultate an ihr hervorthun: am Wenigsten bedarf sie, um sich von ihnen zu befreien, fremder, äußerlicher Hülfe. Sie hat in ihrem großen weltgeschichtlichen Gange schon härtere Einseitigkeiten überwunden, und stärkere Gefahren für ihre Fortbildung besiegt, als jene Lehren jemals ihr zu bereiten vermöchten, die weder neue Principien geben, noch durch originale oder tiefe Durchführung älterer Principien merkwürdig werden, die von spekulativer Seite nur erzeugt sind durch das halbe Verständniß eines an sich großen und wahren, aber nicht die ganze Wahrheit in sich umfassenden Princips, in ihrem äußern Hervortreten aber höchstens entschuldigt werden können durch die Reaktion gegen eine gleichfalls verkehrte Aeußerung des religiösen Bewußtseins. Auch in Beziehung auf jene kann daher die Spekulation ihren weltlichen Schutzherrn nur dasselbe antworten, was einst ein Industrieller dem französischen Könige auf das Erbieten besonderer Förderung geantwortet haben soll: — sie frei gewähren zu lassen, und nicht mit Begünstigung gewisser Lehren, am Wenigsten aber mit Hemmung einzelner vorübergehender schädlicher Richtungen in ihren Lauf eingreifen zu wollen.

Je stärker, entschiedener, furchtloser auch das Verkehrte sich aussprechen darf, desto gewisser findet es darin seine Krise, welche einzig so die rechte und wirksame ist.

So mußten jene etwaigen Besorgnisse über das äußere Schicksal der Philosophie ohnehin für Alle vor der Thatsache verschwinden, daß Schelling eingeladen sei, „in der Metropole deutscher Philosophie" seine neue Lehre vorzutragen. Dieser hat sich stets der unbedingten Forschung zugethan erklärt, und auch jetzt verspricht er, „sie wieder hinauszuführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die jetzt ihr genommen sei" (S. 11.): — genommen ohne Zweifel nur durch die gegenwärtigen Conflikte zwischen Wissenschaft und Leben, die auch auf ihre äußere Stellung einzuwirken drohten. Zugleich liegt daher in jenem Ereignisse die Bürgschaft, daß die höchsten Waltenden auf die Philosophie ihr bestes Vertrauen setzen, daß sie doch nur von ihr die endliche Lösung aller Aufgaben und Conflikte erwarten, die nicht nur theoretisch die Zeit im Innersten aufregen, sondern auch in höchst schwierigen praktischen Fragen das Leben der Kirche und des Staats auf das Nächste berühren. —

Was nun die Antrittsrede Schellings selbst betrifft, so ist sie nicht eigentlich philosophischen, sondern allgemein einleitenden Inhalts: aber so sehr geht der Ernst einer großen philosophischen Gesinnung, die Weihe einer stillgefaßten Begeisterung und der tiefsten befriedigten Eintracht zwischen Erkennen und Gemüth durch ihre einfachen Worte, daß diese nicht umhinkönnen, jeden nur irgend Unbefangenen und Vorurtheilsfreien zu ergreifen, und so auch das beste Zeugniß werden müssen für die Tiefe und das Versöhnende der Weltansicht, welche in ihrem Organe solche Gesinnungen erzeugt. Wer da sagen kann, wie Schelling (S. 17.): „die Erkenntniß der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung ist ein so großes Gut, daß dagegen, was man Existimation nennt, Meinung der Menschen und alle Eitelkeit der Welt für gar Nichts zu achten ist:" — wer jenes Gefühl kennt und in sich erlebt hat, der verdient

das vertrauungsvollste Gehör auch über den Inhalt seiner Ansicht selbst, — ja ein solcher könnte, da er zugleich nun Schelling ist, den Misverstehenden und Urtheilsfertigen mit Göthe's Worten erwiedern:

„So werdet alt, mich zu verstehen!"

Sehen wir demgemäß nun auf die Verheißungen, mit welchen die Antrittsrede jene Weltansicht selber ankündigt; so sind sie freilich die kühnsten, die je ein Philosoph gegeben hat. Er erklärt sich „im Besitze — nicht einer Nichts erklärenden, sondern einer, sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Gränzen erweiternden Philosophie" (S. 6.). Er setzt hinzu, ohne Zweifel nicht ohne Beziehung auf eine frühere merkwürdige Aeußerung in seiner Vorrede zu Cousins bekanntem Werke, daß erst mit Erschöpfung aller Wege des Irrthums der einzig übrigbleibende rechte Ausweg gefunden und eingeschlagen werden könne: — „er habe mit Bedauern manche treffliche jüngere Talente sich mit Mitteln und Formen abmühen sehen, von denen er gewußt, daß sie zu Nichts führen können, daß ihnen Nichts abzugewinnen sei" (S. 7. 8.). So erklärt er daher mit Entschiedenheit, daß nach Durchforschung aller Mittel und Formen des spekulativen Bewußtseins er das einzig Richtige, einzig Erklärende, den letzten Ausweg gefunden zu haben überzeugt sei. So will er seine neue Lehre beurtheilt wissen; es ist diese Anforderung, die er zu befriedigen gekommen ist: er will Alles geben, oder gar Nichts geleistet haben. In welchem bestimmten Sinne und in welcher Beziehung auf die zunächst vorangegangenen philosophischen Systeme er dies behaupten zu dürfen glaubt, wird das Folgende zeigen.

Hier gesteht Referent jedoch, im Voraus schon bedingend und die Erwartungen herabstimmend sich äußern zu müssen, nicht zwar der Art, aber dem Umfange der erwarteten Leistung nach; und zwar in Schellings eigenem Interesse: ja es

kann so nöthig, als wohlgethan scheinen, zwischen Schelling und seine Gegner zu treten, die schon jetzt, wie sie behaupten, aus näherer Kunde seiner neuen Lehre, öffentlich verbreiten, daß sie die durch jene Rede erregte Erwartung nicht befriedige. Aber vielleicht, daß sie auf ein anderes Ziel ihre Erwartungen richteten, als wohin der Schwerpunkt der eigentlichen Leistung fällt. Und so ließe sich, falls sich diese Vermuthung bestätigte, zwischen den Verneinern der Schellingschen Lehre und ihm selber vorläufig wohl das Abkommen denken, daß sie Recht hätten in dem, was sie an ihr vermissen, Unrecht aber darin, daß sie, etwas Anderes suchend, darüber die wirkliche Leistung übersehen haben. Wenn wir auch in jenem ihnen beistimmen müssen, so soll doch dies keineswegs die Folge sein. Wir erwarten nämlich in der That für ein bestimmtes Gebiet der Spekulation, für die Religionsphilosophie überhaupt, kurz für eine Philosophie der „Offenbarung" in dem Oben angegebenen eigenthümlichen Sinne, die durchgreifendsten und tiefsten Aufschlüsse. Auch geben wir zu, daß darin ein Princip liege, welches nach Rückwärts, in den vorangegangenen Theilen des encyklopädischen Zusammenhanges der Philosophie, vielleicht umgestaltend wirken, bisherige Probleme oder ihre Lösungen aus einem höhern Gesichtspunkt zeigen kann. Demungeachtet zweifeln wir, — und zweifeln mehr, als je, seitdem ein erneuertes Studium von Schellings Werken seinen ganzen bisherigen Entwicklungsgang und das Ziel, welches von hier aus überhaupt zu erreichen ist, mit höchster Evidenz uns vor Augen gestellt hat*) — wir zweifeln dennoch, ob wir in der neuen Lehre ein System der Philosophie empfangen werden in dem bestimmten Sinne und in dem Umfange, wie jener nun

*) Den Beweis davon hat Referent in der ausführlichen Kritik des Schellingschen Systemes („Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie." 2te Aufl. 1841. S. 588–781.) niedergelegt, auf deren Resultate er sich auch in Betreff des hier Folgenden berufen muß.

einmal seit Kant und Hegel nicht mehr in Abrede gestellt, dieser nicht mehr umgangen oder verleugnet werden kann. Ja es bleibt uns zweifelhaft, ob die Aufgaben, die einer Metaphysik und Erkenntnißlehre zu Grunde liegen, und welche im philosophischen Bewußtsein der Gegenwart ebenso entschieden ihre Erledigung fordern, wenn die Philosophie eine neue Stufe ihrer Bildung betreten soll, — es ist zweifelhaft, ob diese Fragen im neuen Schelling'schen Systeme auch nur zur Sprache kommen können. Und was uns ein Recht giebt zu diesem Zweifel, sind die eigenen Erklärungen, die Schelling so eben noch über die Stellung seines neuen Systemes abgegeben hat.

Das ist es nun zugleich, was ihn tiefer, als er selbst es meint, abscheidet von der seit Hegel herangeführten Gegenwart; diese Kluft verschwindet jedoch sogleich, wenn er das in der That von ihm nicht zu Erwartende auch nicht in Verheißung stellt, wenn er sich als solchen bekennt, wie wir wohl Alle ihn anerkennen, der ein partikuläres, wenn auch großes Princip in der philosophischen Gegenwart vertritt. Eine Stufe herabsteigend, statt von ihr herabgezogen und völlig niedergeworfen zu werden, was jetzo ihr droht, fände seine Lehre sogleich eine feste Stellung neben den andern und die mannigfaltigsten Anknüpfungspunkte, während es ihr jetzt, wo sie mit schlechthin exclusiver Tendenz Allen Alles bringen will, kaum an den vielfachsten Protestationen oder Vorbehalten fehlen wird. Und wir müssen in diesen schon laut werdenden Stimmen mehr finden, denn nur die Parteilichkeit einer von ihm antiquirten Secte; oder, wie es sich damit auch verhalte, für unser Urtheil liegen sachliche Gründe vor: Schelling hat nicht, wie er meint, alle Mittel und Formen des philosophischen Fortschritts in sich durchversucht; ebenso wenig dürfte er Alles bewahrt haben, „was seit Kant für ächte Wissenschaft gewonnen worden" (S. 18.).

Was uns nämlich zu allen diesen Behauptungen die Prämissen und das Recht giebt, ist gerade das Zeugniß, welches Schelling in der eben erschienenen Rede über sich selbst gegeben

hat. Dies stimmt so völlig überein mit der Ansicht, welche wir uns (in der eben angeführten kritischen Darstellung) von dem Grundcharakter seiner neuen Lehre bilden mußten, daß wir fast überzeugt sein dürfen, auch über die äußere Stellung derselben zu den andern Systemen den wahren Sinn getroffen zu haben. Wir legen zur Beurtheilung jedes Kundigen darüber nähere Rechenschaft ab.

In unserer Kritik hat sich ergeben, wie Schelling durch die verschiedenen Entwicklungsstadien seiner früheren Werke hindurch, mit dem Principe seiner Identitätsphilosophie neben Hegel dahin und endlich über ihn hinausgehend, sich bis zu dem Punkte erhoben hat, wo der Begriff der Weltimmanenz Gottes (der Identität des Unendlichen und Endlichen) in den der göttlichen Transscendenz übergeht: — wir müssen uns wegen dieser Bezeichnungen, die wenigstens nicht die Schellingschen sind, auf das Nähere unserer Darstellung berufen, ebenso über die Art, wie Schelling diesen Uebergang von dem alten Standpunkt in den neuen sich zusichert, wobei wir auf bestimmten historischen Daten fußen konnten*). Dadurch hat er nun, auch nach unserm Urtheile, das wirklich gethan, was er jetzt gethan zu haben ausdrücklich erklärt: er hat seiner Identitätsphilosophie die zweite ergänzende und erst sie erklärende Hälfte hinzugefügt, und so sein System in der That vollendet. Nichts läßt sich indeß leichter erklären und — entschuldigen, als die damit zusammenfallende Meinung, das System der Philosophie überhaupt dadurch vollendet zu haben.

Dennoch wird der vielerfahrene Weise es wenigstens für möglich halten, wenn später Gekommene und von andern spekulativen Bildungselementen Ausgehende auch noch weitere Anforderungen an ein System der Philosophie mitbringen, und diese in dem wissenschaftlichen Zusammenhange vermissen, der

*) „Charakteristik" a. a. O. S. 758—760. 780. Ebenso über das Verhältniß zwischen Schelling und Hegel, S. 782—786.

auf die bloße Vollendung jenes Identitäts-principes gerichtet ist. Dies ist ganz unser Verhältniß zu Schellings neuer Lehre: wir erkennen dieselbe ebenso entschieden an in ihrem Bereiche und nach dem Werthe der jenem entsprechenden Leistung, als wir zweifeln, darin ein ausgeführtes System der Philosophie zu finden, ohne uns durch Letzteres in unserer übrigen Anerkennung stören zu lassen. Wir erwarten eine Widerlegung des Pantheismus aus seiner innersten Mitte her, überhaupt eine erhöhtere Welt- und Lebensansicht, welche immerhin auch auf die Metaphysik zurückwirken kann: noch mehr erwarten wir einen frischeren Aufschwung und Muth des Forschens, der von jenem Impulse ausgehen wird. Und dennoch ist damit Hegel, das Hegelsche Princip, nicht widerlegt, ja nicht einmal mit aufgenommen und „aufbewahrt" (S. 18.), was nach unserer Ueberzeugung durch und „seit Kant für die ächte Wissenschaft gewonnen worden." Und warum Beides nicht geschehen, darin ist sogar die ganze Frage der philosophischen Gegenwart eingeschlossen.

Schelling setzt zwar die Vollendung seiner neuen Lehre darein (S. 18. 19.), daß er, ohne die früher von ihm begründete Philosophie, die Erfindung seiner Jugend, aufzugeben, und eine andere Philosophie an ihre Stelle zu setzen, dieser vielmehr eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft hinzugefügt habe, um sie (das frühere Identitätssystem) dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen und ihr die Haltung wiederzugeben, die sie durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Gränzen — dadurch verloren hat, daß man Etwas, was nur Bruchstück eines höhern Ganzen sein konnte, selbst zum Ganzen machen wollte. Daß hiermit Hegel bezeichnet werde, ist kaum zu bezweifeln; und in der That kann Nichts schlagender sein, Nichts kürzer und treffender den Grundfehler des Hegelschen Systemes bezeichnen, als die Betrachtung, — und dies ist auch das Resultat, welches unsere Kritik desselben in allen seinen Theilen

an den Tag gebracht hat*): — daß Hegel das Identitätsprincip, welches nur „Theil eines höhern Ganzen sein kann" (selbst ein weiter zu Erklärendes ist), zum absoluten und Alles erklärenden Principe gemacht habe. Aber indem Referent hiernach sich freuen darf, in der Grundansicht über das Hegelsche System und in der Weise, wie es über sich hinauszuführen, mit Schelling in wesentlichster Uebereinstimmung zu sein: so muß dies zugleich seine Vermuthung bestärken, auch nicht zu irren in seiner Ansicht über das Verhältniß von Schellings älterer Lehre zu der neuen, und über den eigentlichen Sinn des ältern Systemes in seiner Entwicklung durch die verschiedenen von unserer Kritik in ihm aufgewiesenen Stufen und Zwischenstandpunkte bis zu seinem gegenwärtigen Abschlusse. Schelling macht nach diesen Winken innerhalb der Realphilosophie denselben Fortschritt von der göttlichen Immanenz zur Transscendenz, welchen die nachhegelsche Philosophie — und Referent darf Schelling gegenüber, mit Beziehung auf seine Ontologie und auf die in gegenwärtiger Zeitschrift erschienenen Darstellungen, dies zunächst von der seinigen behaupten, — schon innerhalb der Metaphysik vollzogen hat; — aber die Idee einer Metaphysik nach Kant wiederhergestellt, und sie, wohl für immer, in den Umkreis der philosophischen Wissenschaften wieder eingeführt zu haben, ist Hegels große und eigenthümliche „Erfindung". Schelling erkennt freilich den Unterschied zwischen Metaphysik und Realphilosophie nicht an; — aber gerade darum, weil er weder bewahrt, noch widerlegt, was in Hegel von wahrhaft weltgeschichtlicher Bedeutung für die Philosophie hervorgetreten ist. Und wie verschieden sonst auch das Urtheil unter den ihm Nachgekommenen über das Maaß und die Gränze der Hegelschen Leistung sein möge; wegen jenes Punktes sind Alle einverstanden, die überhaupt nur durch die Bildungsepoche Hegels hindurchgegangen sind.

*) Auch hierüber dürfen wir uns auf das angeführte kritische Werk berufen.

Ferner zeigte jedoch auch an Hegel eine eindringende Kritik, daß selbst in ihm, durch den zunächst nothwendig gewordenen Gegensatz mit Kant, ein Element nicht völlig aufbewahrt sei, was durch Kant für die Wissenschaft gewonnen worden: die Rücksicht auf eine, die Metaphysik selbst erst möglich machende und vorbegründende Erkenntnißlehre, eine vom erkennenden Subjekt ausgehende, regressive Wissenschaft: — daß nämlich Hegels Phänomenologie des Geistes eher alles Andere sei, denn eine solche, hat sich bei Gelegenheit jener Kritik auf eine kaum abzuleugnende Weise gezeigt *). Und auch in Betreff dieses Punktes hat sich ein gemeinsames Einverständniß zu bilden angefangen, welches wieder rückgängig oder in sich unsicher zu machen, kaum gelingen möchte, und am Wenigsten könnte dies für ein Zeichen des Fortschritts, für ein Abwerfen beschränkender Formen in der Philosophie gehalten werden: es zeigt sich darin allein vielmehr das volle, ausgebildete System der Gegenwart, wie es aus der Aufbewahrung aller Elemente der philosophischen Vergangenheit hervorgegangen ist. Der Mittelpunkt davon ist freilich, — und hierin kehrt unser Einverständniß mit Schelling zurück — der principielle Umschwung und Fortschritt des über sich selbst gesteigerten Pantheismus zur Transscendenz: aber auch hier ist es die Frage, über die wir für uns selbst freilich entschieden sind, über welche in Bezug auf Schelling indeß seine wirkliche Leistung zu erwarten ist, — ob jener Fortschritt überhaupt auf eine allgemeingültige Weise gelingen könne, ohne schon auf dem Boden der Metaphysik gewonnen zu sein.

Hiermit ist nun kurz ausgesprochen, in welchem Sinne und warum wir Schellings neues System auf's Freudigste willkommen heißen, und uns in dem eigenen unabhängigen Thun dadurch sogar äußerlich gefördert zu sehen hoffen. Er wird von seiner Seite her dem Principe zum völligen Siege verhelfen,

*) „Charakteristik" a. a. O. S. 797—842.

welchem nach unserm Urtheile die eigentlich entscheidende Bedeutung zukommt: dies ist das große gemeinsame Interesse, das uns vom Anfange der eigenen Laufbahn an ihm fest verbunden hat, das uns auch jetzo mit Vertrauen und der höchsten Erwartung, die keinen Zweifel aufkommen läßt, seine Entwicklung bis zu ihrem letzten Ziele verfolgen läßt. Denjenigen Theilen der Philosophie, deren Ausbildung und Vollendung wir zunächst zu unserer Lebensaufgabe gesetzt haben, der Erkenntnißlehre und Metaphysik, dürfte kaum — oder alle Daten müßten uns trügen, — eine specielle Ausbildung von Schelling zugedacht sein: oder wenn auch dies auf die einzig rechte und entscheidende Weise vollbracht wäre, Wem lieber, als dem Genius, welchem die gegenwärtige Philosophie alles Große verdankt, würde man die Palme zuerkennen, wie der bahnbrechende Führer, so nun auch der Vollender der gegenwärtigen Epoche geworden zu sein? Wie sich nun auch dies verhalte; unser Standpunkt ist sich bewußt, für alles von Schelling Geleistete die volle Anerkenntniß zu bewahren und seine Stelle im Ganzen der Philosophie nicht zu verkennen: umgekehrt würde es aber vielleicht sich ereignen, daß gerade die Eigenthümlichkeit des von Schelling Erreichten und Nichterreichten objektiv die Nothwendigkeit, subjektiv das Bedürfniß einer solchen spekulativen Vorbegründung erweckte, welche nur außerhalb der Schellingschen Lehre scheint gefunden werden zu können.

In Betreff der übrigen hier anzuzeigenden Werke und Abhandlungen gedenken wir keine vollständige Berichterstattung über ihren Inhalt zu geben, auch keine Charakteristik der allgemeinen wissenschaftlichen Stellung, welche sich der Pantheismus in ihnen gegeben hat: alles Dies, mit Rücksicht auf die Personen und die Principien, ist schon früher in dieser Zeitschrift geschehen. Und wir halten um so weniger nöthig, hier weiter Etwas darüber hinzuzufügen, als wir unsere geringe Achtung vor der wissenschaftlichen Macht und Bedeutung dieser nach-

trüglichen Bestrebungen offen genug an den Tag gelegt haben, worin uns auch die hier anzuzeigenden Gegenschriften nicht wankend gemacht, nur bestätigt haben.

Wir sagen nicht, daß das mephistophelische Bestreben, durch Verneinung, Hohn oder Mistrauen gegen alles Ideelle, jede höhere Bestrebung aufzuzehren, in der allgemeinen Oekonomie des Geistes nicht einen Nutzen und gegen Einzelnes nicht auch ihre Berechtigung haben könne, um das Positive selbst zu reinigen und von jeder zufälligen oder unlautern Beimischung zu befreien: aber zu einem Wiederaufbaue in irgend einem Gebiete des Geistes, zu einem positiv Bindenden oder förderlich Einigenden hat es dies Bestreben niemals gebracht, und zeugungsunkräftig, wie es ist, nie bringen können. Hier ist bei dem immer weiter sich rückbildenden Vernichtungsprocesse nur stärkeres Zerfallen und größere Uneinigkeit der Stimmführer unter sich selbst das unvermeidliche Resultat. Wenn es daher diesen retardirenden oder halbwüchsigen Pantheisten in der That gelingen könnte, durch Drohworte die schon weiter geschrittene Philosophie zu sich zurückzuscheuchen, oder nur vorübergehend ihre Entwicklung zu hemmen, so würde die ganze Geschichte der Philosophie die erste Lüge sagen. Noch nie in ihr ist das mächtigere Princip dem untergeordneten, in ihm schon mitbefaßten, unterlegen.

Aber was seine principielle Widerlegung schon gefunden hat, kann doch noch in seinen weiteren Ergebnissen geprüft werden, und das spekulativ Untergeordnete oder Ungezeitigte vermag dennoch gewisse praktische Fragen sehr glücklich aufzufassen, und das wahre Bedürfniß der Zeit richtig herauszufühlen. Praktische Begeisterung und reine Liebe zur Menschheit ist auch eine geistige Begabung, ist Genialität, mit tiefen Kräften des ihr angemessenen Schauens und Wirkens ausgerüstet, und wenn es denen daran nicht fehlt, die sich jetzt die Vollender der Reformation nennen, und die Bringer der ächten, geistigen Freiheit, wenn sie in sich selbst den Gnadenbrief ihrer „Mission" an die Menschheit tragen; so wären wir die Ersten, welche

trotz jener spekulativen Differenz ihnen zur Mitwirkung die Hand böten. Aber erst hier, fürchten wir, wird die Willkür und Gewaltsamkeit, ja das roh Bornirte der Prämissen an den Tag kommen, welche jenen ultrareformatorischen Ansichten zu Grunde liegen. Sie müßten die Menschheit erst um einen wichtigen Theil ihres geistigen Wesens verstümmelt, seine innere Harmonie zerstört haben, ehe sie sich mit so absolut diesseitigen Interessen befriedigen könnte, in denen der Staat eben dadurch sich vollenden soll, daß die Kirche verschwindet. Es wird sich zeigen, daß auch das Praktische dieser Lehre in einen hohlen Widerspruch sich auflöst, der nur zur Bestätigung und Befestigung des Gegentheils ausschlagen kann. Und sollte man überhaupt nicht endlich inne geworden sein, daß das praktisch Unhaltbare immer auch auf tiefe Gebrechen der Theorie schließen lasse, wie umgekehrt, wer eine seichte Philosophie hat, in Herzensenge oder in irgend einem Mißverhältnisse der Bildung befangen sein wird?

Indem wir nun zu den Lehren jener Partei über Religion, Kirche und Staat übergehen, haben uns ihre Stimmführer auf dankenswerthe Weise die Mühe erspart, selbst die Konsequenzen ihrer Ansichten zu ziehen und die letzten praktischen Resultate auszusprechen: sie haben es im eigenen Namen mit einer Klarheit und Offenheit gethan, die Nichts zu wünschen übrig läßt; und insofern solche Unbefangenheit auf redliche Ueberzeugung und guten Glauben an die Tüchtigkeit ihrer Sache schließen läßt, darf man ihr immer mit Achtung begegnen, und sie wissenschaftlicher Widerlegung werth halten.

Was nun zuvörderst ihren Hauptbegriff, die Religion der absoluten Diesseitigkeit, anbelangt, so leuchtet ein, daß hiermit Religion etwas völlig Anderes, ja bisher Unerhörtes geworden ist. Sie hat darin ihr Specifisches gerade verloren, und bleibt somit, sofern sie dennoch universale Thatsache in der Menschheit ist, unerklärt; als Faktum soll sie aufgehoben werden.

Religion ist nach dem ältesten, wie nach dem allgemeinsten Begriffe die Anerkenntniß des Menschen von einer ihm

jenseitigen, über ihm, wie über allem Sichtbaren, waltenden Macht, und die Verehrung derselben, als einer solchen übermenschlichen. Beide Momente sind der Religion gleich wesentlich und das specifisch Gemeinsame derselben, von dem superstitiösesten Wahnglauben an bis zu den reinsten und würdigsten Gottesvorstellungen. Die Verehrung (cultus) ist nur dadurch die religiöse, nicht bloß sonstige Hochachtung und Ehrerbietung, daß das Verehrte in ihr als Uebermenschliches anerkannt wird. Der Mensch kann dem menschlich Großen, Edlen auf das Tiefste huldigen, er kann sich für Ideen begeistern, ihnen aufopfern im Leben und bis zum Tode; aber sie können nicht seine Religion, sein Cultus werden in dem wahren, specifischen Sinne; denn er erkennt darin, auch, wenn sie an Andern ihm objektiv werden, nur seine eigene Natur und was auch er vermöchte. Sie lassen ihn vielmehr inne werden, was er ist; das Bewußtsein Gottes, was er nicht ist, und was er zu sein nicht begehrt und nicht vermag. Eben deshalb betet er zu seinem Gotte unwillkührlich lautlos, oder mit ausdrücklichem Worte und begehrt seiner Hülfe, damit er gerade das höchste Menschliche vollbringe. Wer aber zu sich selbst zu beten vermöchte, oder zu seinen Vorsätzen, der müßte schon in den Wahnsinn verfallen sein, sich selber sein Gott sein zu wollen. Denn nicht das Treffliche, Gottwürdige allein macht etwa das Angebetete zum Göttlichen, sondern die dem Menschen verborgene, jenseitige, geschente Macht, das Nicht-Ich-, Nicht-Mensch-Sein desselben; und das Gefühl, welches uns das menschlich Erhabene bewundern, verehren, lieben heißt, ist ein specifisch anderes, als die ahnungsvolle Scheu vor der unsichtbaren, um uns waltenden Macht, die uns gar nicht mit Liebe, bloß mit Furcht erfüllen kann, ohne darum aufzuhören, dies eigenthümlich religiöse Bewußtsein zu erregen. So im Einzelnen, so im Volksbewußtsein: und im Gefühle der Hellenen, in denen sicherlich mehr, als in irgend einem andern Volke, jene Verehrung des menschlich Ausgezeichneten sich ausgebildet hatte, welche man uns jetzt als die einzige Religion

auszugeben gedenkt, die sogar großen Dichtern, Philosophen, menschlicher Schönheit eine Art Heroencultus widmeten, war die Verehrung (τιμή), welche die vergötterten Menschen, die Heroen, genossen, tief verschieden von dem Cultus (θεραπεία, σέβας, εὐσέβεια), welcher den Göttern gewidmet wurde: ja von dieser unwillkürlichen Scheu vor dem überall sich anzeigenden Göttlichen war das ganze hellenische Bewußtsein, wohl das reichste und richtig fühlendste in der Menschheit, so beständig erfüllt, daß man nur so ihr Leben und ihre Sitten, bis auf ihre Litteratur herab, völlig verstehen kann.

So hat nun auch das Wesentliche dieser Grundthatsache alle Philosophie bisher anerkannt, ein im menschlichen Bewußtsein vorhandenes Abhängigkeitsgefühl, wie Schleiermacher es nennt, von einem Allwaltenden; und wie sich auch sonst eine Philosophie zu demselben zu verhalten gedenke, ob seinen Inhalt läugnend oder bestätigend; das kann ihr nicht erlassen werden, jenes Bewußtsein irgendwie zu erklären, wenigstens eine psychologische Deduktion davon in Bereitschaft zu haben. Wie die hier uns gebotene beschaffen sei, wird der weitere Verfolg unserer Kritik ergeben.

Aber das Paradoxe, bisher Unerhörte, kann demungeachtet wahr sein, es kann nur die bisher noch nicht gezogene Konsequenz richtiger und anerkannter Prämissen enthalten. Auch davon findet sich hier das Gegentheil. Die nächsten und die entfernteren pantheistischen Antecedentien dieser Religionslehre stehen mit ihrem Begriffe von Religion in eben so diametralem Gegensatze, wie alle sonstige Philosophie und seitherige Kultur. Sie wird sich bekennen müssen, völlig einsam zu stehen. Dem Pantheismus fehlt es wenigstens in Bezug auf den allgemeinen Begriff der Religion durchaus nicht an einer jenseitigen, dem Menschen gegenüberstehenden Gottheit: die Weltseele, der mit bewußtloser Weisheit im Universum sich verwirklichende Weltgeist, ist ein Princip von göttlicher Fülle und Macht, schlechthin überragend und in sich befassend alles Menschliche. Der Mensch fühlt sich unmittelbar ihm unterworfen; aber er

kann auch mit Liebe und Andacht sich ihm hingeben. Von Seite des Menschen ist dies ächte Religion, die sich ihr schönstes Denkmal aufgerichtet hat in Spinoza's fromm resignirtem Worte: wer Gott wahrhaft liebt, kann nicht wollen, daß Gott ihn wieder liebe. Und noch näher liegt es uns, an Schleiermachers Reden über die Religion zu erinnern, welche die ächteste und reinste subjektive Religiosität bekunden, und, so weit sie vom Begriffe des christlichen Cultus abweichen, doch in ihrem ganzen Standpunkte noch viel weiter und principieller getrennt sind von dem, was hier als Religion zu lehren versucht wird. Selbst der ganz gewöhnliche Naturalismus, die Verehrung der Nothwendigkeit und des Schicksals, wie ihn etwa das alte „System der Natur" enthält, ist religiöser und — gründlicher; denn auch er anerkennt etwas dem Menschen Jenseitiges, ihn sich Unterwerfendes: auch er entbehrt nicht der „Religion" in ihrem eigenthümlichen, substantiellen Sinne.

Da ist es nun höchst charakteristisch, indessen nur konsequent, daß die höchste, vergeistigtste Form des Pantheismus, — wie sie theoretisch, um feste Haltung zu gewinnen, entweder einen Schritt weiter, in den concreten Theismus übergehen, oder eine Stufe zurückschreiten muß, — so auch praktisch sich überschlägt, und für sich selbst oder in ihren eigenen Konsequenzen unhaltbar ist. Der eigentliche Charakter der Religion kommt ihr völlig abhanden; sie kann subjektiv nur ein minimum des Religionsbewußtseins anerkennen, objektiv muß sie einen specifisch andern Begriff desselben aufstellen. Ist das Absolute nur im menschlichen Selbstbewußtsein verwirklicht, ist der Mensch, die Menschheit der sich in's Bewußtsein setzende und darin allein sich realisirende Gott; so ist Religion objektiv nur dieser göttlich-menschliche Geistesproceß der Einkehr der Idee in ein endliches Selbstbewußtsein, wodurch sich diese persönliche Gestalt giebt. Religiosität im subjektiven Sinne ist daher schon jede Begeisterung für die Idee, für allgemeine Interessen, die Aufopferung aller individuellen Regungen oder Vortheile für ein Allgemeines, überhaupt die geistig moralische

Gesinnung. Es bedarf nicht der Versicherung, daß wir für dies Princip alle Achtung hegen; wir finden auch in ihm den Nebenerfolg wahrer Religiosität: nur von dem specifisch Religiösen können wir Nichts mehr in ihm entdecken. Wenn man den Gott, die Idee, in sich selbst hat, und sich dessen bewußt ist, so hat dies jede Vorstellung einer Jenseitigkeit desselben aufgezehrt: durch die Identität mit ihm hat sich das specifische Abhängigkeitsgefühl in das Gefühl der Freiheit in der Idee, die Gott ist, aufgelöst, — die merkwürdige Parodie des tiefsten und ächtesten religiösen Verhältnisses, welches allerdings auch das einer Freiheit in Gott ist.

Wollen wir den Kern theoretischer Begründung dafür aufsuchen; so müssen wir schon über Strauß hinweg zu Feuerbach gehen. Mit Recht hat man bemerkt, daß die Wahrheit der Strauß'schen Ansicht die jetzt noch von ihm bekämpfte Feuerbach'sche sei. Strauß bleibt bei dem relativen Unterschiede der Religion, als des Inhalts der Wahrheit in Form der Vorstellung, von der Philosophie stehen; — er nimmt wenigstens eine Art von Berechtigung für jene und ihre Jenseitigkeit Gottes in Anspruch, so daß sie, wenn auch nicht explicite, doch implicite, Vernunft sei oder enthalte, als das ihr zu Grunde Liegende. In die Religion hat die dem Bewußtsein des Menschen überhaupt immanente Vernunft „ihren Samen gestreut"; sie ist nicht alogischer Natur, sondern bildet ihm im dunklen Drange des Vernunftinstinktes ebenso Wahres, als Vernünftiges ein („die christliche Glaubenslehre" I. S. 19. 20.).

Ganz richtig und unweigerlich zugestanden, sofern jener allgemeine Inhalt der Religion sich in der That auch philosophisch oder vor der bewußten Vernunft als ein Vernunftgemäßes erweisen kann. Ist dagegen, was als das Vernünftige aus ihr gerettet und nachgewiesen wird, ein solches minimum, ja eine solche Verneinung und Selbstaufhebung des Wesentlichen aller Religion, wie es von Strauß und von Feuerbach nachgewiesen wird: so ist es klarer und herzhafter, dann die Religion in ihrer bisherigen Grundvorstellung als das zu

bezeichnen, was sie sodann allerdings wäre, als baaren Irrthum und vorgespiegelte Selbstillusion. Ist die Religion die bloße „Gedankenlosigkeit", die Philosophie das verwirklichte, vollendete Denken: so ist zwischen beiden, zwischen Unvernunft und Vernunft, Nichts weiter zu vermitteln oder in halbem Synkretismus zusammenzuleimen, sondern jene ist gänzlich hinwegzuthun, diese allein anzuerkennen.

Wir müssen uns daher in diesem Zusammenhange der Dinge von Strauß, als dem „Halben, Zaghaften und Unklaren", wie sie schon ihn nennen, zu Feuerbach wenden, der hier in's Schwarze getroffen und ohne Umdeuten und Bedenklichkeit das wahre Resultat dieser Richtung ausgesprochen hat, und so wird man sich vorerst darüber auch unter seinen eigenen Werken an seine letzte Schrift: „das Wesen des Christenthums"*), zu halten haben.

Trotz dieser willigen Anerkennung seiner Konsequenz können wir jedoch die eigentliche That dieses Werkes weit weniger in seine theoretische Vollkommenheit setzen — es wird sich vielmehr alsbald seinem theoretischen Fundamente nach als sehr oberflächlich und unzureichend erweisen — als in die große Offenheit und, so zu sagen, die negative Gewissenhaftigkeit, welche es an den Tag legt. Was seinem Urheber auch fehlen mag zum ächten Philosophen, eigentlicher Tiefsinn, gelassenes Forschen, Stille des Gemüths und harmonische Bildung: Eine und zwar eine sehr achtungswerthe Seite fehlt ihm neben seinem Scharfsinne nicht, die Stärke des Charakters, die es verschmäht, bei irgend einem Halben und Unentschiedenen stehen zu bleiben. Hat eine solche Charakterfestigkeit dabei noch die Eigenschaft, auch in der Theorie leicht einseitig und eigensinnig sich abzuschließen, — also den Vortheil, in ihrer Zuversicht durch Erwägung der Gegengründe nicht beunruhigt zu werden: so kommen Werke zur Ausführung, dergleichen das bezeichnete ist, —

*) „Das Wesen des Christenthums von L. Feuerbach." Leipzig, O. Wigand. 1841.

das wenigstens einer entschiedenen Wirkung nicht verfehlen kann: es muß seiner Ansicht den Sieg verschaffen, oder sie in ihrer ganzen Blöße zeigen und für immer stürzen.

Die allgemeinen Principien desselben, mit denen seine weitern Konsequenzen stehen oder fallen, lassen sich auf folgende Sätze zurückführen:

Der Mensch ist dadurch von der Natur und vom Thiere verschieden (Erster Abschnitt: „das Wesen des Menschen im Allgemeinen" S. 1—17.), daß das Thier nur als Einzelnes, Individuum, Gegenstand seiner selbst zu werden vermag; deßhalb hat es bloß ein einfaches, zugleich sinnliches Leben. Der Mensch dagegen führt ein zweifaches Leben, ein äußeres und ein inneres; ein inneres, weil er zugleich Bewußtsein ist, Bewußtsein im prägnanten Sinne, nämlich des Allgemeinen in ihm, seiner Gattung und darum seiner Wesenheit. Die Gattung aber, die wahrhafte Menschheit im Menschen, ist die Vernunft, der Wille, das Herz. Diese sind die eigentlichen Mächte für den individuellen Menschen, die, indem sie ihn beherrschen und beseelen, ihn über die Schranken seiner Einzelheit herausheben. In ihnen liegt das Unendliche seines Wesens. Und so wird schon vorläufig klar, daß die Religion, — welche Bewußtsein des Unendlichen im Menschen ist, — eben damit nichts Anderes sei, denn nur das Bewußtsein von dieser Unendlichkeit seines eigenen Wesens.

Aber der Mensch ist Nichts ohne Gegenstand (S. 6.). Als Subjekt kann er sich nur dadurch (bekanntermaßen) zum Bewußtsein kommen, daß er eine Objektivität sich entgegengesetzt. Nun hat er aber — diesen Satz muß man dem Raisonnement des Verfassers hier stillschweigend einschalten — gar kein wahrhaft Objektives: deßhalb ist er genöthigt, sein eigenes (jedoch allgemeines) Wesen aus sich herauszuwerfen und als Gegenstand sich gegenüberzustellen, um daran überhaupt sich zum Selbstbewußtsein zu kommen, welches Bewußtsein daher nur das des Einzelnen sein kann. Der Gegenstand, auf den

sich ein Subjekt nothwendig bezieht, ist nichts Anderes, als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjekts. Auch die sinnlichen Gegenstände sind, inwiefern sie ihm (dem Menschen) Gegenstände werden, Offenbarungen seines Wesens.

Mit diesen Sätzen, besonders dem letztern, schienen wir auf einen subjektiven Idealismus eingeschränkt zu werden, wenn wir uns nicht der spätern Ausführungen des Buchs erinnerten. Es existirt eigentlich bloß Natur; der Mensch ist nur das Bewußtsein der Natur, nichts von ihr irgend Verschiedenes (S. 135. 136.), und die Vernunft in ihm ist nur die Wahrheit, das Licht der Natur: die zu sich selbst gekommene, in integrum sich restituirende Natur der Dinge (S. 382.). Hiermit soll daher jenes falsche oder leere Objektiviren nicht von den sinnlichen Dingen, nur von dem Gotte gelten, den wir durch die bezeichnete nothwendige Selbstillusion aus uns herauswerfen, während wir selbst, unser Wesen, es ist, welches dies eigene Spiegelbild aus sich objektivirt. Die „Zärtlichkeit gegen die sinnlichen Dinge", wie Hegel einmal es nennt, läßt nicht diese zu Grunde gehen in dem Selbstobjektivirungsprocesse des menschlichen Bewußtseins, wohl aber Gott. Hier weht uns schon ein Hauch des Empirismus an, der uns aus einem so stolzen philosophischen Selbstgefühle, wie der Verfasser es hegt, doppelt unerwartet wäre, wenn sich im weitern Verlaufe nicht finden würde, zu wie dürftiger Selbstgenüge er dasselbe herabgestimmt hat.

Indem jedoch solchergestalt alle gegenständliche Macht für den Menschen immer nur die Macht seines eigenen Wesens sein soll: können auch sein Denken, Wollen, Fühlen (sein „Herz"), welche als unendliche Mächte über ihn, als einzelnes Gattungswesen, hinausragen, nicht auf endliche, beschränkte Weise ihm zum Bewußtsein kommen. Jede solche Beschränkung beruhte auf einer Täuschung, weil darin das Individuum mit der Allgemeinheit, mit dem absoluten Wesen des Individuums verwechselt würde. Nur dadurch vielmehr

kann das Individuum ſich ſeiner, als Individuum, bewußt werden, daß ihm, im Gegenſatze mit dieſer Individualität, die Unendlichkeit der Gattung Gegenſtand wird: die Schranke eines Weſens exiſtirt nur an einem andern Weſen außer und über ihm: — der alte Hegel'ſche Satz, nur in ſein abſolutes Gegentheil und in ſeine Parodie umgewendet, daß, indem ſich der Menſch als endlich, beſchränkt weiß, er damit ſchon über ſeine Schranke hinaus iſt, dieſe nur ſein eigenes Weſen negirt, und eben dadurch das Unendliche, Gott, in ſich bejaht. Umgekehrt folgert Feuerbach aus jener Prämiſſe, was weder an ſich ſelbſt jemals folgen könnte, noch in dieſem Zuſammenhange anders, denn als Werk reiner Selbſtbeliebigkeit betrachtet werden kann. Statt ſeinen eigenen Worten nach zuzugeben, daß das ſich als endlich Wiſſen des menſchlichen Bewußtſeins, im Denken, wie im Gefühle ſeiner ſelbſt, mit Nothwendigkeit ſeine Beziehung zu einem andern, unendlichen Weſen „außer und über ihm" ſetze, daß es nur in dieſem, dem ihm immanenten, ſeiend, nur in dieſem ſich denkend und fühlend, ſich ſeiner ſelbſt, als eines Endlichen, bewußt werden könne, — ſtatt dieſer längſt feſtgeſtellten und wohl auch, ſo lange Philoſophie beſtehen wird, nicht wankend zu machenden Folgerung ſich zu unterwerfen, gefällt es ihm, gerade das Umgekehrte zu ſchließen: in ihr liegt gerade der Grund der bezeichneten Illuſion, wodurch der Menſch ſein unendliches Weſen auf ein anderes, gar nicht exiſtirendes, außer ihm überträgt. Eben darum ſoll es mit dem „Unendlichen außer dem Menſchen" Nichts ſein, weil er es denken und fühlen muß, und weil ſein Denken und Fühlen doch auch unendliche ſind!

Was bedeutet nun aber dieſe „Unendlichkeit" des Denkens und Fühlens? Ohne Zweifel auch nach Feuerbach doch nur den unendlichen Gehalt derſelben, eben die ihnen immanente Idee des Abſoluten. Nur dadurch alſo, weil dieſe im Denken und Fühlen des Menſchen gegenwärtig iſt, nur weil er an ihr, entweder unmittelbar (oder unreflektirt,

im Religionsgefühle) oder selbstbewußt und ausdrücklich (im spekulativen Denken) sein eigenes Wesen negirt, es als das nicht Unendliche setzen muß; hat er selbst Theil an der Unendlichkeit. Hiernach besteht das Unendliche, Ewige am Menschen darin eben, sein Wesen als das, was es ist, als endliches zu setzen, die Selbstillusion der Absolutheit seines Wesens aufzuheben: — nach Feuerbach umgekehrt darin, die Illusion seiner Endlichkeit vielmehr zu vernichten, sein Wesen als unendliches, als die Gottheit, zu bestätigen. Und wenn das unmittelbare Gefühl und Bewußtsein, wenn ebenso alles spekulative Denken bisher das direkte Gegentheil davon behaupteten, so ist es die Sache seiner Philosophie, die Menschheit über diesen theoretischen und praktischen Grundirrthum aufzuklären: das Wesen des Menschen selber ist Gott; — eine Bestimmung der Philosophie, welche ebenso unaussprechlich oberflächlich nach ihren Prämissen, als bisher unerhört ist.

Hiermit ist bis auf den Grund beleuchtet, wie es um das Princip der ganzen Ansicht steht: daß das Denken und Fühlen des Unendlichen eben darum nur dem Denken, dem Fühlen seiner eigenen Unendlichkeit, des Denk- und Gefühlsvermögens, gleich sei. Das gerade Gegentheil ist wahr: nicht ist das menschliche Denken, Fühlen an sich unendlich, — was ohnehin immer eine schiefe oder unbestimmte Behauptung bliebe, — sondern es trägt in sich die nothwendige Beziehung auf „ein Unendliches außer oder über ihm", an welchem es seiner Endlichkeit bewußt wird. Dennoch beruht Feuerbachs ganze Religionstheorie auf der willkürlichen Umkehrung dieses Satzes. Bekanntlich hat die Religion ihren Ursprung im Gefühle; die Deduktion ihres Begriffes verläuft daher aufs Leichteste nun folgendergestalt. Der Gegenstand des Gefühls ist, laut obiger Grundprämisse, das sich gegenständlich gewordene Gefühl, wie Gegenstand der Vernunft, die sich gegenständliche Vernunft ist. Wird nun z. B. das Gefühl durch Musik angesprochen, so ist dies ein Monolog des Gefühls, ebenso wie, wenn die Vernunft philosophirt,

dies ein Monolog der Vernunft ist. Da nun das Gefühl das Organ der Religion ist, so ergiebt sich daraus, daß Gott nichts Anderes sein kann, als „das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl". Das Gefühl projicirt seine Unendlichkeit aus sich heraus, als Gott; so entsteht Religion: aber mit Gott sich zu beschäftigen meinend, hat sie doch wahrhaft Nichts, als sich selbst; Religion ist nur der Monolog des unendlichen, freien Gefühles mit sich selber.

Dies ist auf's Vollständigste die psychologische Ableitung des Religionsgefühles, dies die ganze Stütze einer so zuversichtlich verkündeten Theorie, — über die wir kein Wort hinzusetzen! Denn in der That konnte Referent kaum seinen Augen trauen, als er den in der Kritik fremder Ansichten so scharfsichtigen Verfasser sich mit solchen Aermlichkeiten genugthun sah, deren Blöße aus ihrer Darstellung selber hervorblickt. Er mußte wiederholentlich die Belege prüfen, um sich zu überzeugen, ob er nicht mißverstanden oder zu wenig hineingelegt habe, um gewiß zu werden, daß nichts mehr oder Anderes in dem Funde enthalten sei, worauf man so Gewaltiges sich zu Gute thut. Aber selbst wenn wir das Princip ihm zugeben wollten, so würde doch die Leerheit und Ohnmacht desselben sich bei jeder nächsten Folgerung verrathen: ist Religion ebenso nur ein Monolog des Gefühles mit sich selbst, wie es im Gefühle stattfindet, „wenn dies durch Musik angesprochen wird": so ist das vom Verfasser gewählte Beispiel in der That das selbstwiderlegendste, welches er finden konnte. Es muß also, auch nach seinem Geständnisse, durch ein Aeußeres, Objektives, dem Gefühle erst die Erregung zu Theil werden, durch welche allein „sein Monolog mit sich selbst" möglich wird: und ohnehin, dächten wir, hat jede gründliche psychologische Theorie über das Gefühl auf einem solchen Objektiven, Erregenden für dasselbe zu bestehen. Ein leer unangeregtes Sichfühlen ist aber kein Gefühl, weder ein endliches, noch ein unendliches; es wäre nur ein inhalts- und fühlloser „Monolog" des abstrakten Ich mit sich selbst, — ein bloßes Phantasma!

Kann es nun mit dem Monologe des religiösen Gefühls sich anders verhalten? Soll es — und wie soll es im Stande sein, so leer und ledig aus sich selbst die religiösen Stimmungen hervorzubringen, deren specifische Gewalt, deren tief eindringende Intensität ohnehin die volle Aufmerksamkeit der Psychologie auf sich ziehen müßte? Etwa darum, weil es in ihnen „das reine, unbeschränkte, freie" ist? Aber eben deshalb, weil es hier nicht mehr mit sinnlich unmittelbaren Objekten und Erregungen zu thun hat, muß das Objektive, welches auch im Religionsgefühle als Erregendes so gewiß vorhanden ist, als überhaupt Gefühle ohne objektive Erregung ein Widerspruch wären, — ein Unsinnliches, Ewiges und Unendliches sein. Das religiöse Gefühl trägt in sich selbst die Bewährung des Objektiven, durch das es erregt wird: — dies Objektive kann zugleich, selbst psychologisch beurtheilt, um des durchaus Eigenthümlichen seiner Gefühlserregung willen, mit Nichts verglichen werden, was endlicher oder menschlicher Weise auf das Gefühl einwirkt; und auch darum vermöchte es nicht „das unendliche Wesen des Menschen" zu sein, dessen Gefühl sich erweislich ganz anders ausprägt. Ist Feuerbach über dies Alles entgegengesetzter Meinung — wohlan: so erweise er diese durch eine völlig umgestaltete Theorie vom Gefühle: er hat nicht nur die bisherige Logik und Religionsphilosophie, sondern ebenso die Grundfesten aller wissenschaftlichen Psychologie umzustürzen, — was wir abwarten wollen.

Und ferner: der „Monolog der Vernunft", des Denkens, in sich selbst ist das Philosophiren; das Erzeugniß ihrer Unendlichkeit also, nach des Verfassers Meinung, ohne Zweifel die Wissenschaft, die Philosophie. Diese aber aus sich heraus zu objektiviren, als ein Selbstständiges und Unendliches sich gegenüber zu stellen und etwa anzubeten, wird der Vernunft, dem Denken nicht einfallen; warum ist doch das Gefühl allein so unglücklich, jenen religiösen Monolog mit sich selbst für ein äußerlich ihm Zugeflüstertes zu halten, und sich auf einer so

ungeschickten Selbsttäuschung ertappen zu lassen, zumal da es an sich selbst keineswegs mit dieser seltsamen Doppelsichtigkeit behaftet ist, vielmehr bei sonst gesundem Geisteszustande der Fühlende sehr wohl das subjektiv Erregende vom Objektiven zu unterscheiden vermag? Ist also nach Feuerbach die Religion nichts Anderes, als eine universal gewordene Verrücktheit des Gefühls, ein „Traum" (S. 278.), fixe Idee desselben, sich da eine Realität einzubilden, wo Nichts ist; so ist er uns, um der Seltsamkeit und Allgemeinheit dieser Monomanie willen, durchaus eine triftigere Erklärung schuldig, warum sie dennoch so hartnäckig ist, daß sie sich aller Wahrscheinlichkeit nach selbst von seinen so derben Angriffen nicht wird verscheuchen lassen.

Dies übel gestützte und leicht gezimmerte theoretische Gerüst wird nun dennoch für tüchtig befunden, um den Hauptsatz des zweiten Abschnittes: „vom Wesen der Religion" (S. 17—36.), und so des ganzen Werkes, darauf zu gründen; der, wenn er wahr wäre, oder durch so schlecht bewährte Gründe erwiesen werden könnte, eine Umwälzung in allem Denken, Wollen und Bestreben der Menschen hervorbringen müßte, vor der die früheren geistigen Revolutionen insgesammt in Nichts verschwinden würden. So aber könnte man billig erstaunen, nicht minder über die Schwäche des Apparates, durch welchen diese umstürzenden Wirkungen hervorgebracht werden sollen, als über die Keckheit, mit welcher dies Resultat dennoch als ein schon vollbrachtes angekündigt wird.

Jener Hauptsatz und damit der fernere wesentliche Inhalt des Buches läßt sich nämlich in die kurzen Worte zusammenfassen: Religion, Bewußtsein des Menschen von Gott, ist das Bewußtsein des Menschen von sich selbst. Das Göttliche ist nichts Anderes, denn nur, was wir schon kennen lernten, jenes aus uns projicirte Unendliche, das Wesen des Menschen, von den individuellen Schranken befreit, die es in der einzelnen Existenz hat, und deshalb vorgestellt und verehrt, als ein von ihm Unterschiedenes, ohne daß der Mensch, in einer einzelnen

Religion befangen, dessen gewahr wird. Erst wenn er sich von einer bestimmten Religion losmacht und auf sie zurückblickt, wird er inne, daß er wenigstens in ihr nur sein eigenes Wesen angebetet habe: die Religion freilich, in welche er unmittelbar eingekehrt ist, nimmt er davon aus, und erst die Philosophie befreit ihn gründlich von der gesammten Täuschung.

Dies wäre der alte Satz, daß der Mensch Gott nach seinem Bilde und nach seinem Herzen (Bedürfnisse) gestalte, dessen große historische und psychologische Wahrheit im Einzelnen nicht zu bestreiten ist. Indem ihn jedoch der Verfasser um eine Strecke weiter ausdehnt, wird er falsch, wird ihm dieselbe Willkür aufgedrückt, die wir auch im Vorigen rügen mußten. Wo hätte nämlich die Menschheit, von einer Stufe des religiösen Bewußtseins zu einer höhern steigend, entdeckt oder geurtheilt, daß sie auf der vorigen unbewußt nur ihr eigenes Wesen angebetet habe? Und wie wäre auch nur möglich gewesen, etwa am Sternen- oder Thierdienste, oder an der Anbetung der Naturkräfte diese nachträgliche Entdeckung zu machen, die, wie abgöttisch auch immer, doch das Specifische der Religion nicht verläugnen, ein Uebermenschliches im Angebeteten zu glauben, und so auch in dieser Gestalt weit über dem ekelhaften Anpreisen der Selbstvergötterung stehen? Oder hätte etwa das Christenthum, dem auch der Verf. die Eigenschaft nicht absprechen kann, die geistigste, vorgeschrittenste Religion zu sein, es bis zu dieser richtigen Einsicht gebracht, über seine beiden großen Vorgänger, das Judenthum und Heidenthum? Auch Paulus in dem bekannten Ausspruche über das Heidenthum (Röm. I, 25) weiß diesem nur vorzuwerfen, daß es mehr das Geschöpf, als den Schöpfer, keineswegs aber das eigene menschliche Wesen angebetet habe. Wo ist also der historische, oder der psychologische Beleg zu jener Behauptung?

Aber das Schlimmere ist noch zurück. Hat es mit der Religion wirklich die Bewandniß, daß es in ihr nur das durch Selbsttäuschung aus uns herausgesetzte eigene Wesen ist, welches wir anbeten; so wird um so unbegreiflicher, wie wir

überhaupt nur zur Idee eines Absoluten gelangen und zugleich die Nöthigung haben, uns selbst diesem Absoluten gegenüber zu verneinen, als das Nichtabsolute zu setzen? Die Unhaltbarkeit von des Verfassers psychologischer Erklärung haben wir gezeigt; hier handelt es sich von der metaphysischen Begründung. Auch übergeht er diesen Punkt keineswegs, nur wendet er ihn sogleich in eine scharfe Polemik gegen diejenigen Theologen um, welche zwar die eigenschaftlichen Bestimmungen, die von Gott aufgestellt werden, für eine bloß subjektive Auffassungsweise desselben erklären, aber um so mehr auf der Realität des Wesens bestehen, welchem diese Prädikate beigelegt werden. Hier zeigt es die Inkonsequenz, einerseits eine Unerkennbarkeit Gottes, andrerseits sein bloßes Dasein zu behaupten, indem folgerichtig in der Verneinung sämmtlicher Prädikate auch die Verneinung des Subjekts bestehe. Dieser Einwurf, — der übrigens jenen Theologen keineswegs zuerst vom Verfasser gemacht worden ist — mag allerdings für ihren Standpunkt eine Gefahr enthalten, und wir überlassen ihnen, wie sie sich darüber mit Feuerbach abzufinden gedenken; zwischen ihm und uns ist von der metaphysischen Bedeutung und Objektivität der Idee des Absoluten überhaupt die Rede. Hier ist ihm nun das Uebelste begegnet, was ein Spekulativer sich nachsagen lassen kann: die Idee Gottes wird ihm zu einer Vorstellung ganz nur empirischen Werthes, welche man, gleich andern zufällig entstandenen Einbildungen, und ebenso leicht durch ein Paar kräftige Versicherungen wieder aus dem Bewußtsein verscheuchen könne: — ganz unbegreiflich für einen Mann, der sich früher zu Hegel bekannte, und der von dorther wenigstens aus Erinnerung wissen müßte, was allenfalls geht und was nicht, und wo die spekulativen Barbarismen schlechterdings anfangen!

Dies nun zu widerlegen und die wahrhafte Apriorität, Vernunftallgemeinheit und Realität der Idee Gottes hier noch erweisen zu wollen, wäre höchst überflüssig: wie der Verfasser mit seiner schon beleuchteten Theorie vom Gefühle die ganze

Psychologie auf allen Stadien ihrer Entwicklung gegen sich hat, so zeugt die Spekulation von Platon und Aristoteles bis auf Kant und Hegel — auch Kant ist hier ausdrücklich gegen ihn zu nennen — mit Einem Munde wider denselben; ja nur dadurch existirt Spekulation, im Unterschiede von Empirismus, daß sie erkennt und beweist, wie die Idee des Absoluten, da sie schlechthin nicht aus dem Gegebenen, Empirischen herrühren kann, eine ursprüngliche, grundnothwendige, mithin nicht eine bloße Selbstillusion sei. Es ist fürwahr auch dagegen gethan, daß sich unser Selbstbewußtsein in seinem Erkennen oder in seinem Selbstgefühle oder im Wollen als Absolutes setze, ohne in Selbstwiderspruch zu gerathen und sich gerade aufzuheben. Der Proceß der Selbsterkenntniß, des Rückgehens in sein „Wesen" zeigt dem Menschen nach dem übereinstimmenden Resultate aller Philosophie das direkte Gegentheil dessen, was der Verfasser behauptet: er muß sein „Wesen" gerade als nicht absolutes begreifen, einem andern, dem wahren Absoluten gegenüber, welches ihm damit so gewiß wird, wie er und seine Nichtabsolutheit es sich selber ist.

Doch die Größe und Gewaltsamkeit dieser wissenschaftlichen Paradoxieen legt uns gewisser Maaßen die Verpflichtung auf, sie aus sich selber zu erklären, den subjektiven Schein wenigstens begreiflich zu machen, welche dem Urheber ihre Unhaltbarkeit verdecken konnte. Dieser Schein erklärt sich auch vollkommen, wenn wir auf den Ursprung seiner Ansicht zurückgehen, und darin läge auch für den Verfasser ein Mittel, von dem verzweifelten Extreme, in welches ihn sein Zorneifer gegen den Theismus hineingebannt hat, sich wieder frei zu machen und in den Verband mit der Spekulation zurückzukehren. Es ist der einzige Weg wissenschaftlicher Wiederherstellung für ihn.

Es bedarf nämlich kaum der Erinnerung, daß die naturalistische Gestalt des Pantheismus, auf welche Feuerbach von Hegel aus zurückgefallen ist, auch die Grundprämisse jener extremen Folgerungen, ja ihre Entschuldigung enthält. Die Natur ist ihm Alles, ist ihm substantielle Vernunft, der Geist

in seinem Ansichsein, welcher sich im Menschen nur im Bewußtsein ergreift. So sind Geist und Natur identisch, und die Wahrheit des Geistes kann nur darin bestehen, mit der Natur eben übereinzustimmen: die Wahrheit dieser Identität ist die Identität der Natur mit sich selber; — Alles wird Naturlehre (vgl. S. 314.).

Die Natur ist ihm daher auch Princip der rechten Ethik und Religion: für beide giebt es nichts Höheres, Wahreres, als der Stimme der Natur zu folgen, und die ächte Philosophie hat den Menschen auf diesen Pfad zurückzuführen: dies ist der Anfang zu einem neuen Leben der Menschheit, zu ihrer Wiedergeburt, wodurch sie, die Anforderungen eines leeren Jenseits aufgebend, ihr Diesseits zum Himmel, die Gegenwart zum allgenügenden Dasein erheben soll. Der Glaube an das Jenseits in jeder seiner beiden Gestalten, was eben die falsche Religion ist, muß daher ausgerottet werden: denn sie beruht auf der doppelten Täuschung, daß das Absolute mehr, als Natur, und das menschliche Wesen ein höheres, als das der Natur sei. Sie ist daher der Traum, in dem unsere eigenen Vorstellungen als Wesen außer uns erscheinen (S. 278.). Aber sie ist kein unschädlicher Traum, dem man, wie einer unschuldigen Täuschung, die Menschen überlassen könnte, sondern der verderblichste, den es giebt, weil er uns mit dem supranaturalistischen Dünkel und Lügengeiste erfüllt und gleich einem Vampyr unsere besten, auf das Diesseitige zu richtenden Kräfte wegsaugt (S. 371. 372.). An ihre Stelle hat die wahre Religion zu treten, die, wie die wahre Wissenschaft nur Naturlehre sein kann, auch die Natur zu ihrer Grundlage und leitenden Stimme macht. Deshalb ist das höchste Wesen, welches der Mensch glauben, fühlen und denken kann, das Wesen des Menschen selbst, — denn er ist das höchste Erzeugniß der Natur, das Selbstbewußtsein derselben oder Gottes von sich selbst: — Theologie ist nur Anthropologie; — die wahre theoretische Aufgabe des Menschen daher, sich selbst zu erkennen; denn in sich hat er alle Wahrheit,

das Geheimniß und den Schlüssel aller Dinge: — die wahre praktische, worin eben die wahre Religion besteht, ist es, sich natürlich-menschlich zu vervollkommnen. Das Höchste aber ist die Liebe, die unbedingte und ungetheilte Liebe des Menschen zum Menschen: sie ist die Einheit von Ich und Du. Liebe aber mit Verstand, und Verstand mit Liebe ist Geist (S. 79.). Höheres aber, als Geist zu sein in diesem Sinne, kann dem Menschen nicht beschieden werden; Religion ist Liebe zur Menschheit, von klarer Verstandeseinsicht durchdrungen, Arbeit im Dienste der Idee; Begeisterung für dieselbe und Aufopfern aller individuellen Interessen für die Verwirklichung derselben: — eine Seite, welche besonders Feuerbach's journalistische Nachfolger in's Licht gestellt haben.

Hiermit ist, wie vorher schon für die Spekulation, so auch für das religiöse Gefühl, jeder Dualismus verschwunden: der Mensch, die Menschheit, ist der sich in's Selbstbewußtsein setzende, und so in ihr sich verwirklichende Gott. Welchem du daher, nach der falschen Religion, als einem dir Aeußerlichen, dich unterwerfen solltest, zu dem du etwa, als zu deinem Gotte, betest, das bist du selbst, der Genius deines Lebens, die in dir sich verwirklichende concrete Idee. Jenes Jenseitige, das du theils als freiwirkenden, menschenähnlichen Geist über den Wolken verehrtest, theils als Natursubstanz, Seele des All, Weltgeist, dir gegenüber, dich in ihm befaßt, wähntest: hast du in dich selbst hineinzuversetzen: der geistige Grund deines eigenen Lebens, die Idee, wie sie sich in dir verwirklicht, wie sie sich unbedingt verwirklichen soll, ist dein Gott; denn sie ist, was dir allein Existenz, Werth und Bedeutung giebt. Jene spekulative Idee eines Absoluten, könnte daher Feuerbach sagen, ist eben das πρῶτον ψεῦδος, das Grundgebrechen, von dem man die Menschheit heilen muß, welche in ihr nur das Wesen der Natur und ihr eigenes hypostasirend über sich hinaus- und sich gegenüberstellt. Recht gut in der Behauptung; aber jener leidige Zirkel in dem Erweise ist damit immer noch nicht hinweggeschafft!

Dies ist der vollständige Umriß der Feuerbachschen Religionslehre und Philosophie nach ihrer Stärke und Schwäche, zugleich befreit von den mancherlei kleinen Widersprüchen und von den zahllosen Wiederholungen, in welche der polemische Eifer seine Darstellung in dem angezeigten Werke hat gerathen lassen. Man hat sehr Unrecht, wenn man die ihr zu Grunde liegende Gesinnung der Unmoralität beschuldigt, — der Irreligiosität muß man es, d. h. der Aufhebung des specifischen Begriffs und Bewußtseins der Religion: — sie hat zwar keinen Cultus mehr, aber doch ein über die persönlichen Interessen hinausgehendes, die Person einem Höhern, dem höhern Selbst, opferndes Bewußtsein; sie kann ihr Opfer, ja ihr Märtyrerthum haben, indem die unbedingte Verfolgung der Idee oft genug die Aufopferung aller persönlichen Interessen zur Pflicht macht.

Endlich ist nicht zu läugnen, daß diese Theorie, obgleich auf einer höchst unzulänglichen spekulativen Weltansicht gegründet, oder vielleicht eben deßhalb — nur die Konsequenz von dem ausspricht, was ein guter Theil der Weltwirkenden, und nicht selten gerade der unbedingtesten und tüchtigsten, praktisch übt, ohne sich des Princips davon klar bewußt zu sein. Ihnen ist eben ihre ganze Religion und Idealität das unverdrossen pflichtmäßige Handeln im Dienste ihres Berufes; ihre einzige Begeisterung, darin „den allgemeinen Fortschritt" zu befördern und in diesem Sinne die „Apotheose" der Menschheit vollenden zu helfen. So ist, was jene Philosophie als neues Theorem verkündet, praktisch bei diesen schon längst vorhanden, und diese wären bisher somit die einzig ächten Philosophen gewesen. Jedoch werden sie sich dabei weder auf bestimmte Weise klar über die theoretischen Prämissen, welche ihrem praktischen Verhalten über religiöse Angelegenheiten zu Grunde liegen, noch kommen sie nach der entgegengesetzten Seite hin bei sich zur Entscheidung, ob dies allein ihrem tiefsten Geistesbedürfnisse genüge, ob ihnen hiermit jedes Räthsel ihres Innern gelöst, jede Erscheinung der natürlichen, wie der geistigen Welt vollge-

ungend erklärt sei, ob endlich nicht die furchtbarste Verödung ihr Inneres ergreifen müßte, wenn sie auf diesem Wege principiell mit sich einig werden wollten? Sie leben, wie so Viele auch von denen, die sich Religiöse nennen, in jenem unentschiedenen Dahingestelltseinlassen, das es mit sich selbst weder zur theoretischen Krisis, noch zur entscheidenden Lebensprobe bringen kann.

Da ist nun jene einfache, unerbittlich klare Offenheit in jedem Sinne förderlich, welche ohne alle Beschönigung das letzte Ergebniß dessen ausspricht, was wir im praktischen Bewußtsein schon lange bei Vielen gesehen haben: der wahre Gott sei der geistige Beruf und seine Pflicht, die einzige Religion die treue Hingebung an die allgemeinen Interessen des Staats und der Menschheit, oder mit vornehmerem Anklange, „die Gewissenhaftigkeit gegen die Idee": die höchste Verwirklichung derselben, die wahre Kirche, sei die Staatsgemeinschaft, die politische Freiheit das wahre Ziel derselben und das jüngste Gericht, wie zugleich die Verwirklichung der neuen Zeit und Gegenwart des Himmelreiches. Nach dieser Seite hin haben die angeführten journalistischen Artikel das Glaubensbekenntniß der neuen Religion vervollständigt.

Wir haben hiermit den kürzesten Ausdruck für diese halbverworren in vielen Köpfen gährenden Vorstellungen erhalten; und wozu sich fortan auch Jeder bekennen möge, ob zum Cultus des Staates, als des absoluten Zweckes, oder zu dem einer universalen Kirche, als dem Ziele des Staates selbst, — es ist ihm gleicher Weise unmöglich gemacht, über die Anfangsprincipien, wie über deren letztes Ziel, theoretisch schwankend oder praktisch unklar zu bleiben. Der Mittelpunkt dieser Weltansicht muß daher getroffen, oder sie muß mit dem Gefolge aller ihrer praktischen Konsequenzen angenommen werden. Auch über letztere bis ins Einzelne hinein läßt sie uns keineswegs in Zweifel. Erst diese Religion der Sittlichkeit, sagt sie (Deutsche Jahrbb. Decemb. 1841. No. 153. ff.), erst die volle und rücksichtslose Hingabe des Einzelnen an die Freiheit und an die

Gestaltung der Idee, wird die Reformation der Menschheit und ihre wahre Erlösung vollenden. — Hiermit ist dann aber auch die alte dualistische Religion, das Christenthum, völlig abgethan, und jeder Versuch, dasselbe zu restauriren, muß nothwendig mislingen und an ihre Stelle die neue Religion des Diesseits treten, deren Gott gleichfalls der Geist, aber nicht als transmundaner, sondern die ewig gegenwärtige, als das natürliche und geistige Universum ausgelegte Idee ist. — „Dies Evangelium ist aber zugleich Inhalt der Philosophie, und Ergebniß ihrer absoluten Wahrheit, in welcher die alte Religion widerlegt, ihre falschen Illusionen zerstört werden. In Wahrheit handelt es sich also gar nicht mehr, wie Hegel diesen Gegensatz stehen ließ, von Philosophie und Christenthum, so daß diese nur in Form der Vorstellung enthalten soll, was jene in gereinigtem und vermitteltem Bewußtsein besitzt, sondern davon, daß jene Vorstellung, als absolut falsch und unter keinem Gesichtspunkte haltbar, ganz aufzuheben und an ihre Stelle das philosophische Bewußtsein zu setzen ist: — es handelt sich um die Wahl zwischen Philosophie oder Christenthum, — oder allgemeiner zwischen Freiheit und Restauration".

Hiermit ist Hegels Philosophie in ihrem ersten unmittelbarsten Hervortreten ebenso überschritten, als in ihre Wahrheit gesetzt und zur Praxis gebracht. „Wenn jetzt die Autonomie des Geistes wirklich absolut genommen und die metaphysische Freiheit als die weltbildende Macht wird: so ist dieser Unterschied so positiv und so groß, daß es keine andere Möglichkeit giebt, die Welt vom Untergange in geistige Fäulniß und praktische Knechtschaft zu retten, als die Erhebung des neuen Princips in das allerentschiedenste und klarste Selbstbewußtsein unserer Mitwelt. Hegel und die Auslegung des Fichteschen Princips, des Ich, zur Dialektik des endlichen und absoluten Geistes und deren Einheit im (individuellen) Selbstbewußtsein" ist dies Princip. „Hegel steht mit dieser Auslegung des absoluten Geheimnisses" (! — des Geheimnisses, daß überall ein Weltgeheimniß nicht da sei, mit der Auslegung

der absoluten Plattheit!) „zu seiner Zeit noch isolirt da — seine Schüler verstehen ihn nicht", — (das sind gerade die tiefern und ächten, die ihn nicht so verstehen wollen) — „und er selbst wagt es noch nicht, sich ganz zu verstehen, und die ungeheuere Differenz des neuen Princips in allen Collisionen anzuerkennen, d. h. praktisch das zu sein, was er theoretisch schon ist" (a. a. O. S. 619. 620.).

Hierbei ist kürzlich noch ein historisch kritischer Umstand zu berücksichtigen. Schon vor mehr als 11 Jahren, noch bei Hegels Lebzeiten, hatte sich uns aus dem Studium seines Systems, seiner Rechtsphilosophie insbesondere, das ganz ähnliche Resultat ergeben*): „da der Organismus des Staates die höchste reelle Gestaltung der absoluten Vernunft, so wie die Philosophie die höchste ideale ist; so sind auch die Staats- und Bürgerpflichten der wahre Ausdruck menschlicher Religion und Sittlichkeit, und unbescholten und in tadelloser Gesetzlichkeit dahinzuleben, die vernunftgemäße Vollendung des Daseins". Schon damals wurde der Accent in jener Philosophie darauf gelegt, in der Wirklichkeit, so wie sie ist und gegenwärtig ist, ohne Rückhalt den gegenwärtigen Gott zu sehen. In der bestimmten Anwendung oder Anschmiegung an gegebene Verhältnisse jedoch, welche der Satz damals mannigfaltig erfuhr, mußten wir dies einen politischen Quietismus nennen von ebenso unphilosophischer, als praktisch anstößiger Beschaffenheit.

Aber diese zufällige Beimischung ist von den Weiterstrebenden jetzt hinweggethan: ob mit besserem Erfolge für die

*) „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel" ꝛc. I. S. 76, wo sich auch die oben gezogenen Folgerungen über das wahre Verhältniß der Hegelschen Principien zur Religion u. s. w. schon auf das Bestimmteste ausgesprochen finden. Aber indem, was dort nur als entfernte Konsequenz aus jenen Principien gezeigt wurde, jetzt als der ächte, praktisch einzuführende Sinn der Hegelschen Lehre bezeichnet wird, arbeiten sich jene Principien eben in's Nichtige, Haltungslose heraus, und widerlegen so thatsächlich sich selbst.

Wahrheit des Princips, wird sich zeigen. Sie haben, was unmittelbar wenigstens das Konsequentere war, den Begriff des Progresses auch über die gegenwärtige Gegenwart hinaus mit in das Absolute aufgenommen. Die unendliche Negativität ist auch hier anzuerkennen, d. h. die Negation jedes Bestehenden, wenn es nach seinem relativen Werthe einige Zeit lang gegolten hat. Die Revolution ist selbst nothwendiger dialektischer Moment des geistig weltgeschichtlichen Processes; — wäre dies noch nicht ausgesprochen worden von den Vertretern dieses Progresses, so könnten wir dies in ihrem Namen zuversichtlich thun. Ja es ist sogar bezeichnend und charakteristisch für dieselben, weil nach dieser Ansicht Gott selber das Subjekt ist, welches sich durch jenen revolutionären Proceß hindurchpotenzirt: er hat daher unwidersprechlich das absolute Recht auch in der Revolution; denn er ist ohnehin die höchste Instanz. Das Recht ist wieder bei ihnen, wie bei Spinoſa, die Macht des weltgeschichtlichen Erfolges geworden, und es kehrt auf grellere und gewaltsamere Weise der von ihnen verworfene Satz zurück: daß, was wirklich oder gegenwärtig, auch vernünftig sei, nur mit dem Unterschiede, daß hier das Vernünftige das immer nur Werdende, ruhelos sich Verwandelnde ist. Diese Zeitlichkeit, dies leere Vorwärts, welchem selbst der rechte Mensch entfliehen möchte, wird hier sogar dem Gotte als seine einzige und ewige Existenz aufgedrängt.

Das ist nämlich das Unspekulative, zugleich das Hohle und Vernunftempörende dieser Lehre, daß der Progreß in die schlechte Unendlichkeit, den wir seit Hegel im Endlichen losgeworden sind, nun ohne Scheu in Gott verlegt wird. Er wandelt sich — und darum ist er Geist, Lebendigkeit, Idee, und anders wäre er es nicht, — mit nie ablassender Negation von einer Gestalt zur andern; keine hat absoluten Werth und Wahrheit, weil der Moment der Negativität, das Revolutionäre, immer doch auch in ihr liegt. Diese Weltansicht erkennt überhaupt kein höchstes Ziel, hat keinen Ruhepunkt, keine Ewigkeit, weder für Gott, noch für die Menschheit, weil sie den ungeheuern Verstoß begeht, und aus wirklicher Unkunde des

Spekulativen sich gar nicht die Möglichkeit beigehen läßt, daß es sich anders verhalten könne, diese negativ unendliche Verendlichung selbst für die absolute Form des Daseins, und für die wahre Wirklichkeit Gottes zu halten. Daher löst sie sich auch in ihrer äußerlichen Konsequenz von Hinten her wieder auf. Ist nämlich jeder Zustand Gottes in der Menschheit, als mit dem Momente der Negativität behaftet, nur von relativer Bedeutung, zugleich aber doch absolut als Ausdruck der Selbstverwirklichung Gottes; so wäre er relativ und absolut zugleich: die Absolutheit bestände aus einem Aggregate unendlich wechselnder Relativzustände, die ewige Ruhe der göttlichen Vollendung in einem endlosen Werden desselben, — Alles Vorstellungen, durch die wir uns in die rohesten Anfänge einer ungebildeten Metaphysik zurückversetzt sehen.

Aber auch in der allernächsten Anwendung auf die hier vorliegenden Fragen kommt die Oberflächlichkeit dieser Theorie auf das Abstoßendste zum Vorschein. Jene Männer sprechen von geistigem Fortschritt, Perfektibilität in Staat, Kirche und Politik, und diese Redensart oder auch dieser gute Wille ist es, der sie allein noch mit den geistigen Interessen, mit Kultur und Humanität im Zusammenhang erhält. Ist aber jeder weltgeschichtliche Zustand mit der Selbstnegation behaftet, hat die Weltgeschichte immer nur ein nächstes Ziel ihres Werdens, gar kein letztes oder absolutes: so ist auch der Progreß und die Perfektibilität, zu denen jene Lehre uns auffordert, völlig illusorisch, widersprechend, in Wahrheit gar nicht vorhanden. Wenn kein Schritt der Vervollkommnung der letzte, sondern jeder gleich weit ist von dem gar nicht vorhandenen Ziele, — und so müssen jene lehren, weil sie, diesen Progreß in's Absolute hineinversetzend, diesem doch in keinem endlich Erreichten einen Stillstand geben können: — so hebt sich der Begriff der Perfektibilität wieder auf, die ohne ein absolutes Perfektum Thorheit ist. Ist man daher klug und konsequent, so bleibt man statt der überflüssigen Anstrengung, die doch nur leere Bewegung zu vermehren, lieber da, wo man gerade steht: der

Quietismus ist auch hier durch die Hinterthüre wieder eingeführt, und man müßte jene Begeisterung, will man sie gleich uns für aufrichtig halten, als gutmüthige, aber höchst unklare Schwärmerei einiger in ihren eigenen Principien sehr wenig bewanderter „Schwachköpfe", „Philister in Folio", bezeichnen. Lasse man sie daher nur einige Zeit gewähren; es werden schon Andere über sie kommen, und sie zurechtweisen, wie sie jetzt den alten Hegel in die Schule nehmen, und die wahren Konsequenzen aus ihrer Lehre ziehen.

Zeigt sich hieraus nun die gänzliche Unhaltbarkeit dieser Religions- und Staatslehre, ja das Vergebliche des Versuchs, mit so übelberathenen Vorstellungen praktisch die Welt umgestalten, ihre „Reformation" vollenden, spekulativ die fortgeschrittene, jener Widersprüche, wie doch auch ihrer Lösung in höhern Principien, völlig bewußte Wissenschaft umstoßen zu wollen: so schiene dies auch auf Hegel zurückzufallen, und ihn, als den Vater dieser kurzlebigen Misgeburten, die doppelte Schuld zu treffen. Dennoch müssen wir Hegel von dieser Verschuldung freisprechen; sein System, wie es unmittelbar vorliegt, hat jene Sätze keineswegs bestimmt aufgestellt, indeß ebenso wenig mit Entschiedenheit über sie hinausgeführt; es bezeichnet eben das Unentschiedene, Doppeldeutige seines Standpunkts, nach beiden Seiten hin sich wenden zu können; und diese Beschaffenheit desselben hat unser früheres Urtheil motivirt, dem man allmählich von den entgegengesetzten Seiten her beitreten zu wollen scheint, daß das System, so wie es von seinem Urheber hinterlassen worden, keinen Abschluß hat.

Dennoch hat Hegel — was das ungleich Wichtigere ist, — den Begriff wieder in die Mitte gestellt, dessen durchgeführte Dialektik die eigene jeweilige Gestalt seines Systems und die hier hervorgezogenen Konsequenzen desselben überwindet: den Begriff des Weltzweckes, der immanenten Teleologie. Dieser ist es, welcher nicht nur über die Hegelsche Philosophie in die entgegengesetzte Richtung hinausführt, als die hier vorgeschlagene ist, die sich vielmehr als der derbste Rückschritt

derselben erwiesen hat, sondern die auch den Kern des Widerspruches, die Antinomie löst, welche jener Ansicht zu Grunde liegt, und von deren Existenz die Jünger der neuen Lehre nicht einmal eine Ahnung hatten, sonst würden sie nicht so kurzsichtig in das Eine Glied derselben, in den schlechten Progreß in's Unendliche, sich verwickelt haben. Deßhalb sei es gestattet, einige allgemeine Reflexionen darüber hier einzuschalten.

Der Begriff des Universums, welchem der Zweck immanent ist, läßt weder die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens von Zwecken zu (das Eine Glied jener Antinomie), — d. h. ohne absoluten Zweck, definitiven Abschluß, ist keine wahre Welteinheit, überhaupt kein Universum denkbar: — noch kann dieser wahrhaft höchste Zweck (das andere Glied dieser Antinomie) ein bloß endlicher sein, in einer einzelnen Welterscheinung oder Thatsache auf endlich zeitliche Weise sich erreichen und abschließen; damit würde das Universum selbst zum endlichen herabgesetzt. Das Weltziel daher muß einerseits erreicht werden, nicht bloß in seinen Zwischenmomenten, sondern auch in seinem wahrhaft letzten; und doch müßte andrerseits diese Erreichung gerade das Unendliche, über jede Endlichkeit Hinausliegende enthalten, oder Aufhebung des Endlichen sein in dem hergebrachten doppelten Sinne jenes Wortes. Der Zeitfortschritt muß darin bestehen, sich selbst, als den bloß wechselnden, aufzuheben, die Zeitlichkeit allmählich in die Ewigkeit aufzulösen, oder die Elemente der Ewigkeit aus ihr zu befreien und wiederherzustellen.

Jenes gesuchte absolute Perfektum daher, ohne welches jeder Gedanke einer Perfektibilität ein leerer oder widersprechender sein würde, kann nur in einem Verhältnisse gefunden werden, in welchem alle quantitativen Steigerungen bedeutungslos werden: wir haben anderswo gezeigt, daß dies allein in der Sphäre des Geistes möglich ist. Nur die Absolutheit, Vollendung desselben, und deren Bewußtsein, die Seligkeit, ist es, was dem Begriffe nach jene Antinomie zu lösen vermag, was ebenso über die schlechte Endlichkeit des bloßen Wechsels

oder des leeren Kreislaufes, — die Eine Auffassung der Weltgeschichte, — wie über die gute Endlichkeit der immer fortschreitenden, aber ebenso begrifflosen Perfektibilität, — die andere Auffassung derselben, — hinausliegt.

Es muß daher (dies ist im metaphysischen Begriffe des Universums gefordert) in der Reihe der Weltdinge ein endliches Wesen geben, welches dennoch im Laufe seiner Entwicklung aufhören kann, endlich zu sein, sich zur Vollendung (Absolutheit) erheben, diese in der Einheit mit Gott erreichen kann. Nur in der Thatsache daher eines Geistergeschlechts, als eines ewigen, über das zeitliche Vergehen hinausschreitenden, nur im Menschen und seiner persönlichen Fortdauer, concreten Verewigung und Seligkeit, wird der Widerspruch jener Antinomie wirklich gelöst*). Dies ist der absolute Schluß des Universums, dies zugleich das Complement jenes Begriffes, und die wahrhafte Ruhe, das auch im Gefühle befriedigende Ziel alles Strebens des Menschen, der erst hier das Räthsel seines Innern, jenes unablässige Suchen einer Vollendung, sich gedeutet sieht.

Aber ebenso, wie sich die Antinomie zwischen Endlichkeit und äußerlich unendlichem Fortschritte in einem dritten, beide vermittelnden Begriffe auflöst, und der Zeitwechsel, welcher nach der Lehre, die wir hier der Kritik unterwerfen mußten, sogar die Grundform der göttlichen Ewigkeit sein soll, selbst für die Kreatur vielmehr eine lediglich vorübergehende Bedeutung hat, an sich Schein und Lüge ist: so ist gleichfalls die Antinomie von der weltdiesseitigen oder weltjenseitigen Gottheit, an welcher jene Lehre sich abkämpft und auch hier im Gegensatze stecken bleibt, eine ganz nur unwahre und zu verwerfende; und wie der eigentlich christliche Gott weder der bloß jenseitige, noch bloß diesseitige ist, so ist es von jenen ein kläglicher Misverstand

*) Die dialektische Behandlung des hier bloß Angeführten findet sich in der „Zeitschrift für Philos. u. spek. Theologie" Bd. V. S. 201—204.

der Philosophie in ihrer gegenwärtigen Ausbildung, jetzt noch irgend die Eine Hälfte der Antinomie ohne die andere für spekulativ berechtigt oder gültig zu halten. Auch hier endlich zeigt sich diese Lehre als zurückgeblieben hinter der Zeit, welche sie philosophisch zu reformiren gedenkt. (Vgl. Zeitschrift Bd. VIII. S. 214.)

Damit wird jedoch auch das Diesseits, welches sie allein anerkennt, zu andern und dauerndern Ehren kommen, die es nur im Lichte und in der Einheit mit dem wahrhaft anerkannten Jenseits erhalten kann, als die Illustrationen es sind, mit denen es diese Philosophie ausstattet, sogar wider seinen eignen Willen und unter Protestation von seiner Seite. Denn weist nicht der Staat selbst Euer Anerbieten, ihn zum absoluten zu erheben, mit Abscheu zurück, und hat er, seitdem er nur überhaupt sich als christlichen, d. h. als eigentlich geistigen, begriffen hat, je sich als Letztes und Höchstes, oder nur als Vorstufe zur Verwirklichung eines höhern Zustandes, den auch die Kirche zu realisiren bestimmt ist, begreifen können oder wollen? Und hat Euch selbst nicht schon manchmal, trotz Eurer philosophischen Vernüchterung, das Gefühl übermannt, daß all die diesseitigen Interessen, deren Ausschließlichkeit und Insichvollendung Ihr verkündet, dennoch ohne Halt, Kern und Grund sind, ohne ihre Beziehung auf ein in ihnen sich vorbereitendes Jenseits? Aber auch das Christenthum müßt Ihr zur entstellten Karrikatur herabsetzen, um mit Eurer Polemik gegen dasselbe gerecht zu werden. Ihr macht es zu einer dürftigen, in's Jenseitige hinschmachtenden, das Wirkliche und Gegenwärtige aushöhlenden Gefühlseligkeit: es geht aber als Lehre und Anstalt lediglich aus auf die Wiederherstellung aller menschlichen Zustände des Diesseits, und ihm am Wenigsten ist der Gegensatz des Diesseits und Jenseits ein absoluter, indem es gerade die eigenste, das Diesseits verklärende Lehre desselben ist, daß dem Menschen auch schon in ihm sein Himmel, seine Gottseligkeit, beginnen könne. Doch dürfen wir über diese Seite des Feuerbachschen Buches auf Julius Müllers treffliche

Beleuchtung desselben verweisen*), welcher sich, da Feuerbach geflissentlich nur den Theologen in ihm sehen will, auch philosophisch ihm völlig gewachsen zeigt.

Darum darf auch die Philosophie abermals ein zuversichtliches Zeugniß für die Tiefe des Christenthums ablegen; denn sie zeugt dadurch für die Gründlichkeit und gegen das Vorurtheil. Es ist eine der hartnäckigsten Skepsis Stich haltende Betrachtung, daß diejenige Religion, welche bekundet, das Wesen des Menschen und seine Geschichte so tiefgreifend zu verstehen, um jeder bisherigen Philosophie darin vorausgewesen zu sein, auch allein nur des Erkenntnißprincipes mächtig sein könne, aus welchem eine gründliche Welterklärung hervorgeht: sie ist das ächte Princip der Spekulation, sie stammt aus der Mitte der Wahrheit, oder nirgends giebt es mehr Wahrheit, als index sui et falsi.

Indem nun diese Anerkenntniß in den bessern, d. h. gründlichern, Geistern sich immer mehr befestigt, indem für eine Weltansicht, die jenes Princip aus dem Glauben in die freie Erkenntniß setzt, die wissenschaftliche Ausbildung schon begonnen hat: könnten wir in der That noch besorgen, zu solchen Unzulänglichkeiten, wie wir sie beleuchtet haben, und wie sie ohnedies bei jedem nächsten Schritte von selbst sich bloßgeben, die deutsche Spekulation eingeschränkt zu sehen? Oder indem wir dies aufdecken, sollten wir den Theaterlärm fürchten, den ihre Stimmführer auch gegen uns erheben werden? Schon dadurch sind sie entwaffnet in ihrer terroristischen Aufspreizung, daß man ihnen zeigt, wie sie spekulativer Seits nichts Gründliches und Nachhaltiges für ihre Lehren vorzubringen wissen, deren praktische Folgen wohl klar genug vorliegen. Es bedarf hier nicht mehr wissenschaftlicher Widerlegung, sondern nur der Enttäuschung ihrer selbst und derer, die ihre geistige Leitung ihnen anvertrauen möchten. Deßhalb sei es erlaubt, noch an ein Paar Nebenzügen die Charakteristik der vorliegenden Denkweise zu vollenden.

*) Theolog. Studien und Kritiken 1842. Erstes Heft. S. 171. ff. S. 229. f. u. s. w.

Da drängt sich zunächst die Bemerkung auf über die Rohheit des wiedererneuerten Princips, auf welches Feuerbach noch einmal Religion und Sittlichkeit gründen will: der Stimme der Natur zu folgen. Auch hier könnte es scheinen, als wolle er aller durch Hegel gewonnenen gemeinsamen Bildung ausdrücklich absagen. In der That ist nämlich die Mahnung, im Religiösen und Sittlichen zur „Natur" zurückzukehren, ganz gleich der von Hegel nachdrücklichst perhorrescirten Weise, das Sittliche nur im Herzen, in der Form des Gefühls oder der Empfindung besitzen zu wollen, und möge Feuerbach den Verweis, den sein Beginnen verdient, trotz des Tadels, den er selber (S. 312.) um dieser Naturverachtung willen gegen Hegel ausschüttet, mit den Worten dieses Philosophen entgegennehmen, die jetzo ihm gelten.

„Es ist freilich richtig, zu sagen, daß vor Allem das Herz gut sein müsse. Daß aber die Empfindung und das Herz nicht die Form sei, durch die Etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht u. s. w. gerechtfertigt sei, und die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur Nichts Sagendes oder vielmehr Schlechtes Sagendes sei, sollte für sich nicht nöthig sein, erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben, als die, daß es gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige u. s. f. Empfindungen und Gefühle" (Stimmen der Natur) „giebt". — — „In solchen Zeiten, wo das Herz und die Empfindung" (obige Stimme der Natur) „zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird: wird es nöthig, an jene triviale Erfahrung zu erinnern; ebenso sehr als es heutigestags nöthig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden" (eben jene Naturstimmen) „mit diesem gemein hat" *).

*) Hegels Encyklopädie der philos. Wissenschaften, 3te Aufl. S. 409. 10.

Diesem „Vieh" scheint nun Feuerbach durch sein Naturpredigen den Menschen beinahe gleichstellen zu wollen: auch das Thier zeigt von Natur die „Sittlichkeit und Selbstaufopferung" für seines Gleichen, welche er dem Menschen als das Höchste empfiehlt: die Thiermutter opfert für ihre Brut das Leben; — und wir wüßten in der That nicht, wie sich dem Principe nach jene Thierliebe von der Liebe und „Aufopferung" des Menschen „für das Du" unterscheiden sollte, die von Feuerbach für die einzige Religion erklärt wird, wenn, wie hier als der letzte Aufschluß aller Weisheit sich findet, der Mensch kein wesentlich Anderes ist, denn nur Natur, wenn er, nach seiner höchsten Schätzung, nur der Geist derselben sein soll.

Indem nun diese Lehre in Aussprüchen, wie folgender, culminirt: „der Mensch ist, was er ist, durch die Natur, so viel auch seiner Selbstthätigkeit angehört, — seid dankbar gegen die Natur" und Vieles dergleichen (S. 239. vgl. S. 136. 314. 370. u. s. w.): könnte Feuerbach selber bei einem Andern dies anders, denn „Gedankenlosigkeit" nennen, wenn er nicht sieht, daß hier in dem vagen Ausdrucke Natur das Doppelte unter einander gemengt wird, was schon seit Leibnitz und seit Kant die spekulative Wissenschaft sorgfältig unterschieden hat: die natürliche Unmittelbarkeit, in der wir sinnlich bestimmt uns finden, und die allerdings durch allerlei „Stimmen" zu uns redet, — und daß der (übernatürliche) Geist, der wir — leider für Feuerbach! — doch nun einmal sind, als Ursprüngliches auch seine Unmittelbarkeit in uns hat, welche aber nur, in die Form des Geistes, in das Bewußtsein der wahrhaft ursprünglichen Allgemeinheit erhoben, bewußt, d. h. menschlich für uns existirt. Will man nun aus Ignoranz oder Willkür diesen wohlbegründeten Unterschied in einander mischen; so kann man wohl auch alles Vernunftallgemeine, Ursprüngliche unseres Geistes, weil es kein bloß Erlerntes oder von Außen Angeeignetes ist, — also das Gewissen, den kategorischen Imperativ Kants, ferner das theoretisch Aprioriſche, und die Idee des

Absoluten selbst — Natur oder Stimme der Natur in uns nennen, und darauf am Ende läuft der Sinn der Feuerbachschen Sätze hinaus. Aber wie anders kann man es, als indem man alle Resultate bisheriger Wissenschaft mit Füßen tritt? — und wenn sich ein Theologe solche Begriffsconfusionen hätte beigehen lassen, welches Loos, glaubt man wohl, würde die Polemik Feuerbachs ihm bereitet haben? —

Einige Züge aus den politischen Lehren dieser Denkart mögen das Gemälde derselben für diesmal vollenden!

Den Franzosen, heißt es (Deutsche Jahrbb. December 1841. No. 155.), ist die Welt des Diesseits längst zur Religion geworden, und sie haben große, begeisterte Thaten für einen sittlichen Inhalt vollbracht. Franzosen und Engländer stehen unendlich hoch über uns, schon darum, weil jene über unsere alte krasse Metaphysik längst hinaus sind, und die Welt des Diesseits zu ihrer Religion gemacht haben. — (Wer hat dies gethan unter den Franzosen und wer bekennt sich zu dieser Doktrin — etwa ihre großen, die politischen Ideen bei ihnen vertretenden Staatsmänner, oder die Hefe ihrer Journalistik und vortheilsuchende Intriguanten?) — diese, die Engländer, weil sie die alte Metaphysik wenigstens bei Seite lassen und den ganzen Erdkreis mit ihrem Handel und ihrer Politik umspinnen. (Bisher ist aber seltsamer Weise von Engländern, wie Franzosen, gerade unsere Metaphysik, so, wie sie ist, nicht, wie jene Redner sie herabzubringen streben, als die wissenschaftliche Stütze eines religiösen Volksbewußtseins, als der große und beneidete Vorzug der Deutschen vor ihnen, bezeichnet worden). — Wir dagegen sind eine unsittliche und zugleich heuchlerische Nation, weil wir nicht den Muth haben, uns zu den wahren Konsequenzen unserer Metaphysik zu bekennen u. s. w. (S. 618.).

Hier läßt der Schreiber seine philosophische Rolle fallen, und zeigt sich im Tone eines leidenschaftlichen Parteigängers, der die Regungen persönlicher Erbitterung wegen bekannter

Vorfälle uns für ein objektives Urtheil der „Philosophie" über den Zustand unseres Vaterlandes aufzuführen versucht. Die Philosophie aber — „bin Ich"! Wir wollen Nichts von der selbstverblendeten Thorheit sagen, solche ganz willkürliche Beschuldigungen der Nation gerade dann in's Gesicht zu schleudern, wenn man auf sie wirken, ihr Zutrauen erringen will, — wenn sonst nur Wahrheit und Bestand in ihnen zu finden wäre.

Der Schreiber begehrt, wie man sieht, als die große politische That der Selbstwiederherstellung von unserer Nation, daß sie sich, Alle, wie Ein Mann, für den Atheismus erheben und die Altäre der reellen, diesseitigen Interessen aufpflanzen solle. Wir schweigen von der eben so enormen Lächerlichkeit, als Unbesonnenheit dieser Anmuthung; wir beleuchten nur die Gründlichkeit der dabei aufgewendeten „Philosophie"! Es werden als Muster und Aufmunterungsmittel für dieses Unternehmen die beiden großen politischen Nationen Europa's uns vorgehalten — in einem Augenblicke, wo die Staatsgewalt in der einen von diesen, in Frankreich, — (wie in England ohnehin noch immer die Kirche gestellt ist, weiß Jedermann) — es offenbar für nöthig findet zur Befestigung der Dynastie, dem Klerus einen größern politischen Einfluß zu gestatten, als vorher; — einen Einfluß, welcher in dieser Weise die Geistlichkeit eines guten Theiles von Deutschland weder besitzt, noch begehrt; — und man könnte dort vor einer Verweltlichung der geistlichen Macht im umgekehrten Sinne besorgt werden, als der politische Philosoph bei uns sie einzuführen gedenkt. Muß ihm dies nun nicht bei dem Nachbarvolke noch ungleich detestabler erscheinen, als Alles, was bei uns geschieht und — nicht geschieht? Oder sind ihm auch in Frankreich nur die Republikaner und Communisten die eigentliche Nation, und die Musterjünger ihrer und unserer Zukunft?

Ueberhaupt halten wir es für einen tiefen Irrthum aus alter Gewohnheit, welche die ganz veränderten politischen Umstände und die Grundunterschiede in den nationalen Bedingungen nicht hinreichend erwägt, — einen Irrthum, der auch in den politi-

schen Diatriben dieser Partei beständig wiederkehrt, — die gegenwärtigen politischen Zustände Frankreichs noch immer zum Vorbilde zu nehmen, und hoch über die unsern zu stellen, weil deren Elemente noch unentwickelt, aber auch unverderbt sind, — zu einer Zeit, wo die tiefer blickenden Staatsmänner Frankreichs selbst zu zweifeln anfangen, ob ihre Nation auf dem einmal eingeschlägenen Wege in regelmäßiger Entwicklung und ohne die gefährlichsten Krisen den Zustand eines sicher befestigten und in allen Theilen ausgebildeten Staatslebens erreichen werde. Daß die politische Entwicklung Deutschlands, die welthistorische Aufgabe unseres Volkes, gerade eine weit tiefere und darum langsamere ist, weil es auch die große Frage über das Verhältniß des Staates zur Kirche in ihrer doppelten Form, in der monarchischen, wie republikanischen Selbstgestaltung derselben, der ausgebildeten Selbstständigkeit des Staates gegenüber, praktisch zu lösen hat, muß jedem Beurtheiler von etwas umfassenderem Blicke, falls er nur sehen will, von selbst einleuchten. Ebenso wird allem Erwarten nach nur auf deutschem Boden, durch die religiöse und wissenschaftliche Tiefe des deutschen Volks, die Vermittlung der beiden welthistorischen Formen der Kirche zur Einheit, ohne Zerstörung des eigenthümlichen Princips in jeder, zu Stande kommen, was wiederum ein vollständiges wissenschaftliches Verständniß der christlichen Lehre und Kirche voraussetzt. Dies sind die nächsten Ziele, die wahrhaft „geistigen" Interessen, im Gegengewichte gegen das befürchtete Ueberhandnehmen der materiellen, reich, inhaltstief und würdig, eine große Nation zu beschäftigen: welches Alles jene Partei freilich läugnen muß, indem sie in ihren Manifesten mit leichter Hand die Eine große Wirklichkeit, die Kirche, wie mit dem Schwamme von der Tafel des Existirenden verlöschen will! Wer den Geist seines eigenen Volkes, die Gegenwart und Zukunft desselben, in dem Grade misversteht, wie hierin geschehen, der hat damit faktisch sein Unvermögen eingestanden, auch den leichtesten Zeitfragen gewachsen zu sein, er hat das Todesurtheil seiner geistigen Wirksamkeit unterzeichnet.

Ein anonymer „Philosoph" (Deutsche Jahrbb. Januar 1842. „Christenthum und Antichristenthum" No. 8. 9.) giebt endlich noch folgende Erklärung ab über das Verhältniß von Staat und Kirche: Die Kirche hat für den Philosophen alle Bedeutung verloren; er kann nur, will er konsequent sein und die eigentliche Bedeutung des gegenwärtigen Moments begreifen, sich der treibenden Idee gewissenhaft unterwerfen, und — nur „seinen Austritt aus der Kirche erklären" (S. 34.). — „Die Frage, die dabei an den Staat, wie er sich bisher zur Kirche verhalten hat, zurückbleibt, ist kürzlich in die Alternative zusammenzufassen: entweder der Staat vertreibt die Philosophie und die Philosophen auch als vom Staate Abtrünnige aus sich, wie er dies muß, wenn er, wie bisher, sich mit der Kirche solidarisch verbunden erachtet: oder er muß die Kirche zur bloßen Gesellschaft, gleich andern freien Vereinen, herabsetzen, d. h. übrigens nur, sie für das erklären, was sie bereits ist. — Einen mittlern Ausweg giebt es auch hier nicht" (S. 35.).

Daß sich ein Einzelner privatim von dem Antheil an den Sakramenten, von der Kirchengemeinschaft ausschließt, ist weder neu, noch erheblich; auch hat der Staat bisher noch nicht, weder katholischer, noch protestantischer Seits, sich sonderlich darum gekümmert. Selbst wenn ein Solcher diesen Entschluß mit seiner Namensunterschrift in den öffentlichen Blättern bekannt machte, so würde man die maßlose Arroganz vielleicht belächeln, mit welcher er seinen privaten Meinungen oder Grillen allgemeine Wichtigkeit verleihen will, und höchstens mit dem Seelsorger seines Kirchsprengels könnte er zu thun bekommen. Wenn aber ein Anonymus, „Philosoph" sich unterzeichnend, feierlich öffentlich seinen Austritt aus der Kirche vollzieht, zugleich aber behauptet: hiermit sei die Philosophie selbst aus der Kirche getreten; — so übersteigt dies die Schultern jedes Fassungsvermögens! Und was ist denn „die gewissenhafte Unterwerfung unter

die treibende Idee", die Gefahr und Selbstaufopferung, die er uns zu bewundern giebt? Unter dem Schutze der Namenlosigkeit vollzieht er die ungemeine That, und befriedigt so sein „Gewissen"?

Da wir nun billig Anstand nehmen, dem erwähnten „Philosophen" eine so extreme Takt- und Gedankenlosigkeit zuzutrauen; so kann er eine Art von Ehrenrettung seines Verstandes darin finden, wenn wir vielmehr nach diesen Erklärungen vermuthen, daß er gar Nichts dagegen hätte, wenn der Staat wirklich mit Verfolgungen gegen seine Partei vorschritte. Auch andere Zeichen von derselben Seite deuten darauf hin: sie läßt es auf's Aeußerste ankommen, — was doch nur im zeitweisen Verbote ihrer Schriften bestehen könnte, — weil sie dann ihre Sache als eine zu fürchtende Macht verherrlicht, ja gerechtfertigt sähe, kurz als das, von dem sie das gerade Gegentheil ist. — Wir brauchen kaum die Warnung auszusprechen vor solchem Mißgriffe irgend einer Verletzung der Rechte des Denkens. Ihre Buße wird die empfindlichste dadurch werden, daß man sie ihrer eigenen Leerheit, dem Zerfallen in sich selbst überläßt.

Wie zum komischen Nachspiele gedenken wir kürzlich noch des Posaunenstoßes *), der nicht gegen Hegel oder die Atheisten, sondern gegen die Althegelschen, gegen die Schleiermacherschen Theologen, gegen Alle, die Religion und Wissenschaft vermitteln wollen, vorzüglich gegen die von dieser Zeitschrift vertretene Gestalt der Philosophie gerichtet ist, und uns insgesammt, wie einst die Mauern Jericho's, auf einmal umstürzen soll. Ein Neuhegelianer von der entschlossensten Art hat dies Geschäft unternommen.

Der Plan wäre sinnreich genug angelegt, wenn nicht neben der Eintönigkeit und Unbeholfenheit in der Ausführung,

---

*) „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum". Leipzig, Otto Wigand. 1841.

der übel verhaltene Grimm den Verfasser überall aus der angenommenen Rolle fallen ließe. Indem er nämlich in der Gestalt eines orthodoxen Eiferers auftritt, hat er die Befriedigung, sich und den Seinigen indirekt die schrankenlosesten Lobsprüche zu ertheilen und die wichtigste Stellung in der Gegenwart anzuweisen. Die Pantheisten und Atheisten sind die einzigen gründlichen Denker, die wahren Philosophen; es ist ganz vergeblich, mit Verstandesgründen gegen die unbesiegbare Macht ihres Tiefsinns und ihrer geistigen Größe Etwas vorzubringen: es ist nur Eine Waffe gegen sie übrig, sie von ihren Stellen zu verjagen, und kirchlich, wie bürgerlich, den Bann über sie auszusprechen, wozu er kräftigst und wiederholentlich den Staat auffordert (S. 6. 9. u. s. w.). Wenn es aber zu diesen Verfolgungen kommen sollte, wie er wünscht und hofft, damit der Triumph der guten Sache an der Selbstprostitution seiner Gegner vollendet werde: so will er wenigstens die Althegelianer, gegen die er eine specielle Malice zu hegen scheint, mit in dies Verderben ziehen. Auch sie sollen, als am Hegelschen Atheismus wenigstens unwissend mitbetheiligt, von ihren Stellen vertrieben werden, aber nicht einmal den Ruhm der Märtyrerschaft erlangen.

Von uns sagt er, die er in der Eile und um uns irgend einen Ekelnamen anzuheften, die „Positiven" nennt (sonst wüßten wir nicht, zu dieser Bezeichnung Veranlassung gegeben zu haben): unsere Philosophie sei nur Maske und Selbsttäuschung, oder eigentlicher noch Täuschung des Publikums; denn in Wahrheit ist unsere Absicht mit unseren Systemen der absoluten Persönlichkeit nur „unser eigenes Ich mit dem Heiligenscheine der Wissenschaft zu versehen und den Andern als Gegenstand der Verehrung auszustellen". Wir bauen „papierne Tempelchen, in welchen wir unser eigenes Ich als Gottheit aufstellen" u. dgl. (S. 28. 29.). Der Verfasser verspricht in einer Fortsetzung noch eine weitere Begründung davon; wir zweifeln nicht, dies wird sich thun lassen, und geben ihm die förmliche Erlaubniß dazu. Es ist das beste Selbstgeständniß der absoluten Ohnmacht, wissenschaftlich etwas Gediegenes gegen eine Sache

vorbringen zu können, wenn man ihr frischen Muthes die Motive der Selbstsucht und persönlicher Niedrigkeit unterlegt. Wir sind dadurch mit ihm und seines Gleichen für immer abgefunden.

Der sinnreichste Gedanke im ganzen Buche ist ohne Zweifel, wo er den wahren Grund aufdeckt, weshalb wir Alle es mit der Philosophie zu nichts Erklecklichem und in die Augen Fallendem gebracht haben, besonders zu Nichts, was schon die Zeitungen und öffentlichen Blätter beschäftigt hätte, welches er uns zu einem empfindlichen Gebrechen macht (S. 16.). Der Grund davon ist, daß unsern Ansichten gänzlich die „*specifische Wildheit*" fehlt, die erst den Philosophen ausmacht. *Philosophie ist eigentlich an sich selbst nur*, wie durch die ganze Schrift hindurch erklärt und ausgeführt wird, *der grundsätzliche Atheismus, und Nichts ist Philosophie, denn dieser.* Das Gotteslängnen allein schon ist philosophische That, ja die eigentliche That, das A und O der Philosophie, und erhebt jeden Vollbringer allein schon zu hohen spekulativen Ehren. Seitdem dieser Grundsatz ausgesprochen worden, ist nun das Drängen der jungen Philosophen sehr groß, diese Ehre zu verdienen, und dabei doch den Ruhm der Originalität wenigstens in der Manier oder Miene, wie sie Gott läugnen, zu behaupten: sie erinnern an den bekannten, nur harmlosern und kurzweiligern Pariser Haarkränsler, der, da er auch seinerseits vom Gottesleugnen ein Geschäft machte, und so vollkommen die nöthige „philosophische Wildheit" in sich spürte, nicht weniger, wie die Herren von der Akademie, auf den Namen eines Philosophen Anspruch zu haben glaubte.

Aber *Hegel* selbst ist ja die Autorität für diesen Atheismus und sein „Antichristenthum". Was ist gegen diese Autorität aufzubringen? Wir haben *hier* nicht den Beruf, die Rechtfertigung *Hegels* gegen diese Verläumdung zu übernehmen; mögen dies die seiner Philosophie näher Befreundeten thun, falls sie den Ankläger selbst nicht für zu kläglich halten. Wir wollen nur uns kürzlich gegen die verabscheuungswürdige Art

erklären, wie in dieser ganzen Schrift — wir reden hier nur von dem Benehmen gegen Hegel, wiewohl in den übrigen Anführungen dieselbe Weise beobachtet wird, — einzelne Stellen, aus ihrer Verknüpfung gerissen, durch Zwischenreden eingeleitet und verbunden werden, um dadurch ihren Worten den beabsichtigten Sinn aufzudrücken, der im ganzen Zusammenhange des Vortrags ein anderer, reiner und spekulativer ist. Uebrigens kann es nicht wundern, da Hegels Standpunkt erwiesener Maaßen der eines spiritualistischen Pantheismus ist, diesen ausdrücklich in jenen Stellen anzutreffen, aber auch nichts Anderes (vgl. die Abschnitte: „das Gespenst des Weltgeistes", S. 67—70; und Hegels „Haß gegen Gott" S. 71—78.). Daß sich dabei auch schwankender gehaltene, oder theistisch zu deutende Ausdrücke finden, was denn von Andern dem Denker als Heuchelei oder Halbheit ist vorgeworfen worden, kann uns gleichfalls nicht als neu oder überraschend erscheinen, wenn unsere jüngsthin erschienene Kritik des Hegelschen Systemes ausführlich zeigt *), daß seine Lehre, besonders die Darstellung in der nachgelassenen Religionsphilosophie, nach Princip und Ausführung in einen Schwebepunkt gestellt ist, der entweder nach Rückwärts oder Vorwärts fallen muß, — rückwärts in den baaren Pantheismus, oder nach seiner neuesten Verbesserer Versicherung noch weiter zurück in einen Naturalismus plattester Art, — wo dann Hegel gar nichts Eigenes vollbracht, sondern vergebens gelebt hätte, wenn ihm nicht einmal gelungen wäre, den Begriff des Geistes, im Gegensatze und über die Natur hinaus, für immer in der Erkenntniß zu befestigen, — oder nach Vorwärts, zum entschiedenen Aussprechen des Principes der Transscendenz in der Immanenz, worin die von Hegel gemachte Forderung oder Aufgabe, Gott als absoluten Geist, als Subjekt zu fassen, erst erfüllt werden kann. Daß die Planen, Unspekulativen nur das baar vorliegende Resultat sich herauslesen, nicht aber das Wohin, das Ziel in demselben zu erkennen

*) „Charakteristik" u. s. w. S. 996. 998. 1017—1033.

vermögen, ist eine alte Erfahrung, der auch Hegel nicht hat entgehen können, eben so, daß diese immer die Mehrzahl und die Vorlautesten sind. Diese haben sich jetzo Hegels bemächtigt, um des doppelten Vortheils willen, sich Philosophen nennen zu können, und einen großen Denker sogar zu verbessern und zu vollenden, — ein Zwischenspiel, welches kaum ernsthaft erscheinen könnte, wenn es nicht darauf ausginge, die beiden heiligsten Güter, die unsere Nation sich noch erhalten hat, die ihr allein zugleich gründliche Wiederherstellung von den Uebeln versprechen, an welchen ihre Gegenwart leidet, oder welche, noch nicht von Jedem gesehen, im Hintergrunde der Zeiten schlummern, — das religiöse Bewußtsein und die Wissenschaft, mit dem frivolen Dünkel einer unreifen Begriffsweisheit zu verheeren. Dies bestimmte uns, nicht ohne reifliche Erwägung und ohne Abmessen des für Jeden Schicklichen, wenigstens in dem Bereiche, wo wir auf wissenschaftliche Geltung einigen Anspruch haben, mit dem Urtheile schonungsloser Verwerfung gegen ein Beginnen hervorzutreten, das, wenn es sich auch durch terroristische Gewaltsamkeit einige Autorität verschafft hat, doch auf ebenso schwachem, als beschränktem spekulativem Grunde ruht, und summarische Zurückweisung, nicht aber Anstaunen oder gar Furcht verdient. Dieser Urtheilsspruch ist daher nur gegen die Resultate und Absichten, wie sie ausdrücklich vorliegen, nicht gegen die Personen gerichtet. Wir verkennen ihre Talente nicht; ebenso wenig, daß die ersten Veranlassungen, die sie in allmählicher Steigerung zu solchen Verkehrtheiten hinauftrieben, ganz berechtigt waren; auch mögen sie auf ihrem zerstörenden Wege zugleich viel Dürftiges und Faules zertreten haben. Aber sie wollen Wiederaufbauende sein, „Reformatoren" ihrer Zeit. Da scheinen sie vergessen zu haben, daß es zu jedem Wiederaufbau in Praxis oder in Wissenschaft der Reife des Geistes, des gelassenen, allseitigen Verständnisses seiner Voraussetzungen bedarf, vor Allem jedoch der leidenschaftlosen Stille des Gemüths.

Geschrieben zu Anfang Februar 1842.

Erklärung des Herrn Professor Secretan in Lausanne in Bezug auf die Anzeige seiner Schrift: La philosophie de Leibnitz etc.

Verehrtester Herr Herausgeber!

Im zweiten Hefte des siebenten Bandes Ihrer Zeitschrift (S. 265. ff.) findet sich eine Recension aus der Feder des rühmlichst bekannten Professors Weiße über das Werkchen von mir, das unter dem Titel: „La philosophie de Leibnitz“ in der französischen Schweiz vor bereits einem Jahre erschienen ist. Die Ehre, eine meiner eigenen Meinung nach mangelhafte Arbeit in diesem so ernsten und wichtigen Journale erwähnt zu sehen, hätte leicht den Schmerz überwogen, den mir die etwas herbe Rüge des Herrn Recensenten hätte verursachen können; überhaupt lassen sich zwei philosophische Standpunkte nicht so leicht vereinigen. Mich freute eine Kritik, die sich an die Hauptsache hielt; jedenfalls wäre es gegen meine Absicht, mich über ein wissenschaftliches Urtheil zu beklagen, oder auch berichtigend auftreten zu wollen. Die erwähnte Recension aber berührt absichtslos oder in guter Absicht Punkte, welche meine Person angehen und zu theure Verhältnisse betreffen, als daß mir das Schweigen erlaubt sein könnte.

„Die historische Darstellung (von H. Secretan) ist . . .
„schwerlich unabhängig von den Vorgängern, namentlich von
„Feuerbach, obgleich der Verf. versichert, das „spirituel vo-
„lume“ des Letztern erst nach der Redaktion des seinigen, und
„nur sehr flüchtig durchsehen gekonnt zu haben. Aehnlich un-
„gefähr mag es sich mit den vom Verf. den Leibnitzschen ge-

„genübergestellten Philosophemen verhalten, welche die letzten „Vorlesungen ausfüllen. Der Verf. gibt uns dieselben für seine „eigenen; nur von einem „„Zusammentreffen des Gesichtspunk„tes mit dem Schelling'schen in Ansehung der Idee der Frei„heit"" ist am Schlusse die Rede. Wir haben aber Grund zu „vermuthen, daß das Ganze dieser Philosopheme seinem wesent„lichen Grunde nach jenen „„noch ungedruckten"" Vorlesungen „angehört, aus denen der Verf. nur einige „„kritische Betrach„tungen"" entlehnt zu haben hat bekennen wollen. Ob freilich „Schelling mit seiner Auffassung durchgehends zufrieden sein „würde, ist erlaubt zu bezweifeln".... (S. 266.) Auf solche Vermuthungen wird eine Antwort in der Zeitschrift für Philosophie wohl einen Platz finden dürfen; der rechtliche Sinn des Herrn Recensenten selbst muß sie herbeiwünschen.

Was die Benutzung der Vorgänger betrifft, so hat Herr Professor Weiße vollkommen recht. Die treffliche Geschichte der neuern Philosophie von Hr. Professor Erdmann (durch ihre Bestimmung des allgemeinen Standpunktes), Ihre eigenen so schätzbaren Beiträge zu derselben (1829), so wie insbesondere die Darstellung der Leibnitz'schen Philosophie in Herrn Professor Sengler's Einleitung zur spekulativen Theologie, wurden mir von großem Nutzen; mehr freilich als diese Werke, die Quellen. Ich legte auf die ganze Schrift, welche, wie S. 144 gesagt wird, aus besonderer Veranlassung (nur in sehr wenigen Exemplaren) erschien, kein solches Gewicht, daß ich für nöthig achtete, diese Hülfsmittel zu erwähnen.

Die geschichtliche Arbeit Feuerbachs kam mir nur in Deutschland zum erstenmale unter die Augen, nachdem die Vorlesungen schon gehalten worden waren, und ich drückte mein Bedauern darüber aus; ich hätte gewünscht, daß man einem Unbekannten auf das Wort glaube. Der geehrte Korrespondent Ihrer Zeitschrift, der mir damals in Tübingen das Buch lieh, dem ich darüber mein Vergnügen bezeigte, und wohl auch meinen selbstständigen Versuch vorlas, hat mir gewiß schon bei sich Gerechtigkeit widerfahren lassen; hätte ich aber Feuerbach

früher gekannt, würde ich ihn vielleicht nicht mit Namen angeführt haben. Dieses unbedeutenden Punktes wegen würden Sie in keinem Falle mit meinem Schreiben belästigt worden sein. Wichtiger aber ist die Vermuthung über die Beziehung meiner eignen philosophischen Ansichten zu den ungedruckten Vorlesungen Schellings. Wohl habe ich Schelling in München gehört und bekenne mich in gewissen wichtigen Lehren als dessen Schüler. Wohl haben sich auch die ausgesprochenen Ansichten in mir nicht ohne Belehrung, und zwar deutsche Belehrung, entwickelt; das aber, was der Hr. Verfasser zu glauben scheint, „eine mißverstandene Uebertragung Schelling'scher Philosopheme" — das habe ich nicht gethan und überhaupt nichts dergleichen versucht. Schelling hat mehrmals mit äußerster Strenge jeden unerlaubten Gebrauch seines Wortes geahndet; daß ich aber doch bei den Umständen, welche das Buch selbst erklärt, einige Züge aus meinen Excerpten mit ausdrücklicher Bezeichnung der Quelle (S. 144.) zu einer Parallele zwischen Leibnitz und Spinosa, gebrauchte, wird jeder Billigdenkende in der gelehrten Welt wenigstens nur gelinde zeihen. Was aber nicht als Schellingisch ausgesprochen, ist auch nicht Schellingisch, wenigstens der Schellingschen Philosophie nicht eigenthümlich. So der Satz: „das Gute sei eben darum gut, weil Gott es will": — so kann vielleicht wohl Schelling sich ausdrücken, — vor Jahrhunderten aber sagte das Nämliche in der kräftigsten Form Duns Scotus. Aus dem alten Denker läßt sich auch etwas lernen. Uebrigens darf ich kühn behaupten, daß die Grundanschauung Schellings über die göttliche Freiheit mir sogleich als eine bekannte und heimliche vorkam, als ich, ein junger Schüler, seinen Hörsaal betrat. Dieses glaubte ich schon und suchte mir dort den Erweis, den ich auch jetzt noch auf anderem Wege suche. Leicht läßt sich dieser Umstand erklären aus dem Mangel jeder frühern philosophischen Schulbildung. Der geehrte Recensent hätte selbst bei den Mitteln, die ihm zur Hand stehen, die Schelling'sche Freiheitsphilosophie zu kennen, den großen

Unterschied dieses Standpunktes von demjenigen, welcher in meinem Bruchstücke, freilich mehr angedeutet, als entwickelt wird, selbst erkennen können, wenn er mir überhaupt nur das Bewußtsein über meine eigenen Aeußerungen zugetraut. Wie könnte ich aber jetzt diesen Unterschied allgemein deutlich machen, ohne beide Systeme in ihren Hauptmomenten darzustellen und zu vergleichen (sei es mir erlaubt in Ermangelung eines andern Ausdruckes das Wort „System" auf meine eigenen Gedanken anzuwenden)? Durch diese Nothwendigkeit komme ich in nicht kleine Verlegenheit.

Die neuere Schelling'sche Ansicht darzustellen vor deren Veröffentlichung vom Meister selbst, scheint mir eben das Unerlaubte, obgleich das Geheimniß bereits im Besitze sehr Vieler sich befindet, und wenn Ihr verehrter Mitarbeiter eine umständliche Bekanntmachung meiner eigenen Anschauungsweise in Ihrer Zeitschrift überflüssig gefunden, so könnte ich nicht wohl ohne Unbescheidenheit seinem Urtheil hierüber meine Gutheißung verweigern. Ich hoffe doch diese Schwierigkeit durch einen kurzen Wink überwinden zu können, ohne mich auf etwas Anderes, als auf die schon gedruckten Arbeiten Schellings zu berufen.

Von Schelling empfing, nicht ich, sondern meines Erachtens das beginnende philosophische Zeitalter eine neue bestimmte Form der allgemeinen Frage der Wissenschaft, welche sich ungefähr auf folgende Weise ausdrücken ließe: „Die Welt als ein Werk der Freiheit durch Vernunft zu begreifen". Mit dem Probleme gab uns dieser große Geist auch den Mittelpunkt der Lösung, dadurch, daß er den Willen als das wahre allgemeine Wesen erkannte. Dieser letzte Hauptsatz ist es, den ich meinem Lehrer ganz besonders verdanke. Auf dem Wege zur Erreichung des Zieles, sogar schon in der nähern Bestimmung desselben, wurde ich aber auf eine ganz verschiedene Richtung geführt. Der scharfsinnige Recensent kennt selber wohl den merkwürdigen Satz der letzten philosophischen Schrift von Schelling, wo er

für die spekulative Philosophie den Begriff des Prius der Gottheit anspricht. Dieser große Gedanke beherrscht die ganze Entwicklung seiner Philosophie, welche aus der Abhandlung über die Freiheit, dem Denkmale von der Schrift Jacobi's über göttliche Dinge und dem Aufsatze über die Gottheiten Samothrake's schon ziemlich deutlich zu erkennen ist. Mit einem Worte: Schelling konstruirt aus einem Prius den Begriff des absolut freien Gottes; diese Konstruktion ist das Wesentliche seiner Lehre, und aus dieser Konstruktion schöpft er eben die Mittel, die Reiche der Natur, der Religion und der Geschichte von Innen heraus verständlich zu machen und dadurch seine Idee Gottes als die wahre zu erweisen. Treu den Grundsätzen der absoluten Philosophie, will er das innere Wesen des Absoluten an sich zum Lichte bringen.

Ein Solches habe ich nicht versucht, und traue mir kein Urtheil über die Ausführbarkeit dieses Beginnens zu. Zum Begriffe der absoluten Freiheit komme ich durch eine ganz andere Vermittlung; in meinem Bruchstücke ist diese Freiheit geradezu vorausgesetzt. Statt die absolute Freiheit zu konstruiren, habe ich vielmehr versucht, aus diesem höchsten Begriffe allein die Hauptzüge der christlichen Theodicee und Dreieinigkeitslehre zu entwickeln; somit komme ich nie dazu, die „Potenzen Gottes an sich" ergründen zu wollen; vielmehr beziehen sich deutlich meine Versuche auf die Weisen seiner Erscheinung, dem Menschen und der menschlichen Welt gegenüber. Diese Erscheinung, diese Welt, diese Eine reichgegliederte That Gottes, Gott, wie er für uns sein will, dieses ist meines Erachtens der unverrückbare Kreis der Philosophie, welche innerhalb dieser Grenze freilich spekulativ sein soll. Somit bekäme bei mir die Lehre der unbeschränkten Freiheit Gottes nicht „den thörichten und trivialen Sinn eines grundlosen Beneplacitum der Gottheit" als der absoluten Erklärung, sondern eben den Sinn, daß wir in der Betrachtung der Gottheit nicht weiter reichen können, als bis zu der nothwendigen Anerkennung jener absoluten Freiheit. Ich sage nicht, Gott sei durchaus

Nichts, als seine Freiheit, sondern er ist absolut frei, darum eben unergründlich in seinem Wesen; alles Andere aber läßt sich spekulativ erklären *aus dieser Freiheit*. — Dieser Grundgedanke dürfte allerdings vom allgemeinen Standpunkte der deutschen spekulativen Philosophie aus scharf getadelt werden; man könnte ihn als einen beschränkten bezeichnen, und der Versuch, die Dreieinigkeitslehre daraus zu bestimmen, dürfte kaum vielleicht in dem Zustande der Unvollendung, wo diese Schrift ihn läßt, dem Verdachte eines unbewußten Socinianismus entgehen. Aehnliches zu sagen ist wohl erlaubt und würde mich nicht stören.

Allein daß ich *Schellings* Vorlesungen misbraucht, wird gewiß keiner mehr sagen. Allerdings „hätte dieser das Recht, über eine solche Auffassung seiner Lehre unzufrieden zu sein". *Ich habe ihn aber nie so verstanden*. Auch in der nähern Entwicklung des Einzelnen findet keine Aehnlichkeit statt, wie dieß ein Jeder erkennen wird, dem die Vorträge *Schellings* nicht unbekannt sind. Diese Erklärung wird hoffentlich genügen, um mich vor dem Verdachte der unerlaubten Aneignung eines fremden Gutes zu reinigen. Wäre sie nicht durch die billige Rücksicht auf meine persönliche Würde verlangt worden, so hätte sie die Ehrfurcht vor meinem großen und guten Lehrer mir abgenöthigt.

Manchmal hegte ich den stillen Wunsch, an der Besprechung der ernsten und anziehenden Fragen, denen Ihre Zeitschrift gewidmet ist, *einmal* Theil nehmen zu dürfen. Eine solche Art des Auftretens aber hätte ich gewiß nicht frei gewählt. Die Umstände außer meiner Schrift, welche Ihren hochgeachteten Korrespondenten zu den oben besprochenen Vermuthungen gebracht haben mögen, kenne ich nicht, doch zweifle ich nicht im Geringsten an seiner Gesinnung. Ist aber wohl diese Art des Begegnens dazu gemacht, das schöne Ziel, das wir Alle gewiß im Auge haben, „die allgemeine Verständigung über die geistigen Angelegenheiten der Menschheit" näher zu rücken?

Genehmigen Sie, Herr Professor, die Versicherung meiner innigen Hochachtung!

Lausanne, den 15. December 1841.

C. Secretan,
ordentl. Professor an der Academie zu Lausanne.

Nachdem ich, auf den Wunsch des Herrn Verfassers, seine Erklärung dem Herrn Professor Weiße mitgetheilt hatte, schrieb dieser zurück: daß er mich ermächtige, in seinem Namen die Versicherung öffentlich auszusprechen, wie er in die obigen Angaben des Herrn Professor Secretan nicht das geringste Mistrauen setze, und was etwa in seiner Anzeige der erwähnten Schrift denselben zu widersprechen scheine, gern zurücknehme. Zugleich vereinigen wir uns Beide in der Bitte an Herrn Secretan, daß er, seinem Versprechen gemäß, das Nähere seiner Theorie durch die gegenwärtige Zeitschrift dem Publikum mittheilen wolle.

Bonn, den 28. Januar 1842.

Der Herausgeber.

Intelligenzblatt.

In meinem Verlage erscheint jetzt die Fortsetzung der

Zeitschrift

für Philosophie und katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten
herausgegeben
von

D. **Achterfeldt**, D. **Braun** und D. **Vogelsang**,
Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

und ist davon so eben versandt:

Der neuen Folge, dritter Jahrgang, erstes Heft.

Preis des Jahrgangs von 4 Heften 4 Thlr. od. 7 Fl. 12 Kr.

Bonn, im April 1842. **A. Marcus.**

In allen Buchhandlungen ist zu haben:

Kritik

der evangelischen Geschichte

der Synoptiker

von

Bruno Bauer.

Zweiter Band. gr. 8. 1841. broschirt 1⅚ Thlr.

Geschichte der Naturphilosophie

von

Baco von Verulam bis auf unsere Zeit

von

Dr. **Julius Schaller**,
außerordentl. Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Erster Theil. gr. 8. 1841. brosch. 2 Thlr. 21 gGr.

Leipzig, den 12. October 1841. **Otto Wigand.**

In der **Enslin**'schen Buchhandlung (**Ferd. Müller**) in **Berlin** sind so eben erschienen:

Dante Alighieri, die göttliche **Komödie**. Metrisch übersetzt nebst beigedrucktem Originaltexte mit Erläuterungen und Abhandlungen herausgegeben von **August Kopisch**. In Einem Bande. Mit **Dante's Bildniß und zwei Karten seines Weltsystems**. kl. 4. 65 Bogen. 1842. 4 Rthlr.

Inhalt: Jedem Gesange geht ein gedrängter und erklärender Inhalt voraus, dann folgt der ital. Originaltext und die wortgetreue deutsche Uebersetzung ohne Reim gegen einander, über und unter jeder Seite befinden sich sehr reichhaltige Anmerkungen und Erklärungen mit den Zahlenbeziehungen zu den Versen. Nach den drei Abtheilungen des Gedichtes: Hölle, Fegfeuer und Paradies, folgen die 81 enggedruckte Quartseiten starken Abhandlungen: Dante's Leben und über die göttliche Komödie, und endlich wird das ganze Werk von einem äußerst reichhaltigen Namens- und Sachregister beschlossen. Ein schönes Portrait des Dante, so wie zwei Abbildungen seines Weltsystems gereichen dem Werke zur Zierde und Erklärung.

Sammlung der vorzüglichsten Denkmäler der Architectur, Sculptur und Malerei, vorzugsweise in Italien vom IV. bis zum XIV. Jahrhundert. In 3335 Abbildungen auf 328 Kupfertafeln in Folio, gesammelt und zusammengestellt durch F. B. L. G. Seroux d'Agincourt, nebst Einleitungen und erläuterndem Texte herausgegeben von A. Ferd. v. Quast. In III Abtheilungen: Architectur, Sculptur und Malerei. — In 4 Bänden broch. incl. der Einleitungen und Texte in 4to. Preis 33⅓ Rthlr.

Einzelne Abtheilungen.

I. Abthl.: Architectur, mit 1362 Abbildungen auf 73 Kupfertafeln in Folio incl. Einleitungen und Texte in 4to. Brochirt. 9⅓ Rthlr.

II. Abthl.: Sculptur, mit 630 Abbildungen auf 51 Kupfertafeln in Folio incl. Einleitungen und Texte in 4to. Brochirt. 7⅓ Rthlr.

III. Abthl.: Malerei, mit 1343 Abbildungen auf 204 Kupfertafeln in Folio, Einleitungen und Texte in 4to. Brochirt. 20⅔ Rthlr.

Besonders Architecten ist dieses Werk und namentlich die erste Abtheilung zu empfehlen. Es möchte wohl kein ähnliches architectonisches Werk existiren, was auf 73 Kupfertafeln zusammengedrängt die Abbildungen aller berühmten Gebäude jener Kunst-Epoche enthält. Der Preis des Werks ist in der deutschen Ausgabe 5mal geringer als in der franz. und engl., auch sind in jenen Ausgaben die Abtheilungen nie vereinzelt. Ein vollständiges Inhaltsverzeichniß wird auf Verlangen gratis ausgegeben. Eine ausführliche Würdigung des Werks von unserem Professor Kugler befindet sich im Kunstblatt Nr. 40. zum Morgenblatt vom 20. Mai 1841, worauf wir verweisen.

In der Enslin'schen Buchhandlung (Ferd. Müller in Berlin) ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Vorländer, Dr. Franz, Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele. 34 Bogen. gr. 8. Preis 2⅓ Thlr.

Wem es um eine klare rationelle und zugleich religiös-sittliche Auffassung des menschlichen Geistes und Lebens zu thun ist, dem empfiehlt sich dies Buch. Von einem originellen philosophischen Standpunct aus sucht der Verfasser zu zeigen, wie der freie Geist in der Einigung und Gemeinschaft mit Natur, Welt und Gott alle seine Thätigkeiten in fortschreitender Entwicklung hervorbringt.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Neunter Band, zweites Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Neue Folge.
Fünfter Band, zweites Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Inhaltsanzeige des V. Bandes der Neuen Folge.

(Der Gesammt-Folge IX. Band.)

Erstes Heft.

Seite

Zur spekulativen Theologie. Vom Herausgeber. (Vierter Artikel. Fortsetzung und Schluß.) 1

Noch ein Wort über die Lehre von der Freiheit. Von Prof. Dr. K. Ph. Fischer. 79

Die philosophische Literatur der Gegenwart. Vom Herausgeber. (Fünfter Artikel.) 1) Schellings erste Vorlesung in Berlin. Stuttgart, Cotta 1841. — 2) L. Feuerbach, das Wesen des Christenthums. Leipzig, O. Wigand, 1841. — 3) Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, December: „Die Restauration des Christenthums", 1841. No. 153—156. „Christenthum und Antichristenthum" Januar 1842. No. 8. 9. — 4) Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig, O. Wigand. 1841. . . 93

Erklärung des Herrn Professor Secretan in Lausanne in Bezug auf die Anzeige seiner Schrift: La philosophie de Leibnitz etc. 150

Zweites Heft.

Die immanente Wesens-Trinität. Von Dekan Dr. Mehring. . 157

Zur spekulativen Theologie. Vom Herausgeber. (Fünfter Artikel.) 196

Seite

Die falschen Richtungen auf dem Gebiete der Religion in der Gegenwart. Von Prof. Dr. Erichson. (Schluß.) . . . 241

Die philosophische Literatur der Gegenwart. Von Prof. Dr. Weiße. (Sechster Artikel.) 1) Logische Untersuchungen. Von Adolf Trendelenburg. Berlin 1840. — 2) Metaphysik von Hermann Lotze. Leipzig 1841. 264

Die immanente Wesens-Trinität.

Von

Herrn Dekan Dr. Mehring.

Herr Dr. Lücke hat jüngst der Erforschung dieses Thema's von Neuem einen Anstoß gegeben (Ullmanns Stud. 1840. H. 1. S. 63. ꝛc.), und ist damit sicherlich der Ausleger eines Bedürfnisses geworden, das sich wohl bei den Meisten vorfand, die geistig mit der Zeit leben, und also nur durch einen der voranstehenden benannt zu werden bedurfte, um in das Streben nach Befriedigung fortzugehen. Aber es ist dies Benennen in einem Sendschreiben geschehen, und es entsteht darum das Bedenken für jeden Dritten, namentlich für einen den Pflegern der theologischen Gelehrsamkeit ferner Stehenden, ob er dem Zwiegespräche mehr als zuzuhören berechtigt sei. Dies Bedenken können wir uns auch nur dadurch zu heben suchen, daß das Zwiegespräch nicht an einem Orte hätte begonnen werden können, wo es der Theilnahme Aller so sehr ausgesetzt ist, wenn es diese gar nicht oder doch nur passiv gewollt hätte, wenn nicht vielmehr durch diese Umstände ein Problem, das so mächtig das Interesse aller Theologen anregt, der bescheidenen Zwischenrede Dritter hätte dargeboten werden sollen, namentlich nachdem unterdessen der Angeredete, Hr. Dr. Nitzsch, geantwortet, und nach ihm auch noch einige andere Männer (Fichte und Weiße, jener in dieser seiner Zeitschr. B. 7. H. 2., dieser in den Ullmann'schen Studien ꝛc. 1841. H. 2.) mit ihrem Vorgange die Sache zu einer gemeinsamen gemacht haben. Was zunächst den Verf. dieser Zeilen betrifft, so möchte er damit noch den besondern Zweck verbinden, an seine jüngst begonnene Rede

anzuknüpfen, und sie hiermit zu ihrem Schlusse zu bringen. Er bittet deshalb diese, namentlich deren letzten Abschnitt (s. diese Zeitschr. Bd. VI. H. 1. S. 94 ꝛc.), vorher noch einmal sich zu vergegenwärtigen.

Die h. Schrift giebt keine Dogmatik, d. h. keine zum Systeme verknüpften wissenschaftlichen Lehrsätze, und wir werden auch weiter unten noch mehr darauf kommen müssen, wie man unrecht thun würde, irgend ein Dogma als solches in der Schrift suchen zu wollen. Allein ein Anstoß für die Wissenschaft war mit allem Inhalte der Schrift, und mit jeder einzelnen in ihr enthaltenen Mittheilung gegeben. Es waren Bestimmungen in derselben, wie namentlich in der Lehre von Gott, von Christus, die Gegensätze bildeten, welche nicht unvermittelt bleiben konnten, sondern nur der höher ausgebildeten Kraft der Reflexion warteten, um zum Gegenstande der logischen Forschung zu werden. Sie konnten auch um so ruhiger in ihrer Unmittelbarkeit dem menschlichen Geiste anvertraut werden, weil sie sich so genau an dessen Bedürfnisse anlegten und in ihrer geschichtlichen Arglosigkeit so fest vor ihn hinstellten, daß vorauszusehen war, der logischen Arbeit werde es nicht so leicht gelingen, sie demselben wieder zu entziehen. Der Inhalt der Schrift, wie er ein Schatz für das Gemüth war, wurde eine Aufgabe für das Denken, damit er volles Eigenthum, durchsichtiger Besitz des Geistes werde. So sind es namentlich in unserm Dogma, dem von der Trinität, folgende Bestimmungen, zu denen sich die erste einfache Reflexion erhob:

a) es sind drei Personen des göttlichen Wesens; nicht blos eine.

b) es sind drei Personen gleichen, nicht ungleichen Wesens.

c) es sind drei Personen, nicht Modalitäten.

Man erkennt sogleich bei dieser Zusammenstellung, daß eigentlich nur die zwei ersten Sätze affirmativ, der dritte aber, der das Ganze zusammenschließen sollte, negativ ist. Denn es wird eigentlich nur gesagt, daß das Verhältniß der Drei in der

Einheit kein modales sei, der Ausdruck Person wird nur im Gegensatze zur Modalität gebraucht; über das Wie der drei Personen in der Einheit, wird nichts gesagt; denn daß vom Sohne gesagt wird, er sei gezeugt vom Vater, und vom h. Geiste, er gehe aus vom Vater und Sohne, das sind, wenn sie je mehr sein sollen, als äußerliche, sogar mehr oder weniger uneigentliche Bestimmungen, doch jedenfalls nur solche, die sich auf die Entstehung der Mehrheit aus der Einheit beziehen, nicht aber auch auf ein Zusammenfassen der Dreiheit in die Einheit. Mit diesen Ausdrücken fällt höchstens die Dreiheit aus der Einheit heraus, kommt aber nicht wieder in sie zurück; denn der Ausdruck Homousie wäre jedenfalls nur die Zusammenfassung in eine Gattung. Wir werden also wohl sagen dürfen, daß es in den ersten Jahrhunderten der christlichen Dogmengeschichte bei der Durchforschung des biblischen Stoffes nur zur Aufstellung jener Bestimmungen kam, und hiermit die erste Periode der Geschichte dieses Dogma's abgeschlossen war, daß aber die Vermittlung, die spekulative Vermittlung derselben, spätern Zeiten vorbehalten wurde, und wenn ein Mann, wie Nitzsch (a. a. O. S. 382. ꝛc.) von unerläßlicher Spekulation spricht, so muß dies für die außerhalb der Spekulation eben so beruhigend, als für die ihr Zugeneigten ermunternd sein.

Werfen wir zuerst einen Blick auf die bisherigen, namentlich die neuesten hierher gehörigen Arbeiten, um damit den Versuch einzuleiten, das Geschäft um einen Schritt fortzusetzen. Man hat wenigstens dieses Dogma schon lange dem Denken annehmbar zu machen gesucht, zunächst nur in analogischer Weise, und wenn wir nur z. B. aus früherer Zeit ein Buch, wie etwa Cudworth's systema intellectuale huius mundi aufschlagen, so begegnen uns eine Menge solcher Versuche. Aber bei diesen, wie bei andern, finden wir, gerade wenn wir sie mit einander vergleichen, daß sie zumeist nur darauf ausgehen, das göttliche Wesen unter irgend einer Dreiheit *vorzustellen*, und wir können nur mit Hrn. Dr. Lücke darin einstimmen, daß nicht zwischen mehreren Erklärungsweisen der Trinität freie Wahl

zu lassen sei (a. a. O. S. 85. ꝛc.); denn entweder giebt es nur Eine speculative Darstellung, d. h. einen adäquaten Begriff dieses Dogma's oder keinen, und Analogieen sind keine speculative Ausführungen; sie bringen, als solche, und so lange sie eben weiter nichts sind, als Analogieen, uns der Sache nur scheinbar näher.

Man bediente sich zu diesem Zwecke fürs Erste allgemeiner logischer Distinctionen des Vorstellens, und wendete sie auf das göttliche Wesen an. Das göttliche Wesen war so die logische Materie, welcher dann die logische Form gegeben wurde. Hierher rechnen wir unter andern nicht blos die Expositionen der Kantischen Schule, wornach einzelne moralische Haupt-Eigenschaften Gottes seine Dreifaltigkeit darstellen sollen, wie Wohlwollen, Weisheit, Heiligkeit, sondern auch diejenigen, die, wie z. B. Daub in seinen frühern Schriften die aseitas, aeternitas und sufficientia dei unterscheiden, oder Gott, sofern er von sich, in sich und für sich ist. Wir erhalten auf diese Weise nicht eine Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens, sondern wir zergliedern nur unsere Vorstellung von ihm, wir erhalten also eine Dreifaltigkeit unsrer Vorstellung von Gott. Für's Andre hat man aber auch die Trinität psychologisch sich denkbar gemacht nach der Analogie des menschlichen Wesens, wie z. B. Vermögen, Wille, Verstand νοῦς, λόγος, πνεῦμα, oder nach Augustin memoria, intelligentia und voluntas (vgl. Lücke a. a. O. S. 74.) u. a. Schon die Trinität, die man bei Platon finden wollte, und häufig hierher zog, gehört in diese Kategorie der psychologischen Analogie. Allein vorläufig zugegeben, daß man zu einer solchen analogischen Anwendung des Menschlichen auf das Göttliche berechtigt war, worüber nachher noch mehr wird gesprochen werden müssen, so liegt schon ein Haupt-Bedenken darin, ob denn überhaupt nur eine solche Dreigliederung des menschlichen Wesens eine richtige sei, ob sie nicht jedenfalls mit der logischen dadurch zusammenfalle, daß diese Vermögenstheilung des menschlichen Wesens eine Exposition seiner Bestimmung nach einer Regel ist, die außerhalb seiner und in der Bewe-

gung des Vorstellenden ihren Grund hat. Mit einander gemein haben beiderlei Versuche, sich der Trinität denkend zu bemächtigen, dies, daß die Einheit bei Weitem die Uebermacht erhält über die Dreiheit, und daß man in platonisch-allegorischer oder cabbalistisch-gnostischer Weise, also durch die Operation der Einbildungskraft, die Gedanken-Unterschiede geradezu zu reellen machen mußte, die blos subjectiven zu objectiven, um auch nur etwas der Trinität Aehnliches zu erhalten.

Gegenüber von solchen dürftigen Versuchen, durch die Vorstellung nur irgendwie eine Dreiheit an das göttliche Wesen heranzubringen, erscheint es allerdings als ein bedeutender Fortschritt, das Denken selbst als das göttliche Wesen zu begreifen. So Hegel, dem wir es jedenfalls danken müssen, ein Dogma der theologischen Wissenschaft wiedergegeben zu haben, das diese gerade da, wo sie sich mit Emphase den Namen der Wissenschaft gab, vornehm von sich zu weisen angefangen hatte; und wir werden um so mehr uns gedrungen fühlen, dieser Pflicht der Dankbarkeit zu genügen, je bestimmter wir Hegels Bemühungen wieder als das erste, nicht aber als das letzte Wort in der Sache erkennen. Hegel war es, der die Trinität nicht nur in die wissenschaftliche Behandlung wieder hereinzog, sondern er wagte sogar — welch ein Greuel für den Rationalismus, der namentlich durch ihn ein vergangener wurde! — diese Lehre die Angel der Welt, das Princip zu nennen, von dem sich nach dem Eintritte des Christenthums die Welt entwickelte (Philos. der Geschichte. S. 331.). In welchem Sinne er dies meinte, wird sich uns ergeben. Dargestellt hat Hegel die Trinität wiederholt an verschiedenen Stellen seiner Schriften, z. B. in der Geschichte der Philos. Bd. 1. S. 257. Bd. 2. S. 253. Rel. Philos. Bd. 2. S. 261. Phänomenol. S. 578. ꝛc. Alle diese Darstellungen stimmen im Wesentlichen mit einander überein, daß die Momente des Begriffs oder in seiner vollendeten Exposition des Schlusses die Unterschiede des göttlichen Wesens sind. „Das Erste war (Rel. Phil. Bd. 2. S. 261.) die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Andersein

noch nicht Aufgeschlossene, der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der Sohn. Das Dritte ist dies Bewußtsein, nämlich daß die Erscheinung nichts sei, als die Idee in ihrer Aeußerlichkeit, Gott als Geist, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde."

Wenn nun das Hauptbedenken, das Hr. Dr. Lücke erhebt, darin besteht, ob man eine immanente Wesens-Trinität von einer Offenbarungs-Trinität unterscheiden könne, und ob namentlich von der erstern sich etwas exegetisch ermitteln lasse, so ist, was den ersten Theil dieses Satzes anbelangt, von Hegel zu sagen, daß seine Darstellung der Trinität diesem Bedenken nicht unterliegt; denn er macht diese Distinction gar nicht. Hierin, daß er sie nicht macht, liegt aber, die Sache an und für sich und ohne Rücksicht auf das erhobene Bedenken betrachtet, ebensowohl ein Vorzug, als ein Mangel. Zuvörderst aber ist anzuerkennen, daß darin Hegels Darstellung sich über die schon erwähnten erhebt, daß die trinitarische Unterscheidung, die er macht, eine Unterscheidung in Gott, ein Unterscheiden Gottes in sich ist, und nicht blos ein Unterschied in unserer Vorstellung von ihm, ein Uebertragen der Unterscheidung, die unser Vorstellen, seiner Natur nach, machen kann oder muß, auf die Natur des Vorgestellten. Damit, daß er diese Zweiheit aufgehoben hat, hat er erst der Sache eine wahrhaft speculative Gestalt gegeben, und wir müssen dies als einen Vorzug anerkennen. Aber er hat nicht blos den Unterschied von Vorstellung und Vorgestelltem in der Lehre von der Trinität aufgehoben, sondern diese Aufhebung bewirkte mehr, nämlich auch eine Aufhebung des Unterschieds der immanenten Offenbarungs-Trinität; denn es fehlte eines Theils das Object, für welches die Offenbarung hätte gemacht werden sollen, das schlechthin Andere, und andern Theils war auch jede Distinction des Subjects der Offenbarung immer ein relativ Anderes, in welchem jenes, das Subject, ebensowohl bei sich war, ohne irgendwie außer sich zu kommen, als auch neidlos sich hingab. Auch darin aber zeigt sich Etwas, was wir dieser Ansicht zu verdanken haben, und

was sich nicht ungestraft verachten läßt, nämlich daß niemals eine Unterscheidung des göttlichen Wesens absolut außer demselben fallen, seine Thätigkeit also z. B. von seinem Wesen so getrennt werden kann, daß jene nicht eben nur die Bewegung von diesem wäre. Jede feste Scheidung zwischen der Immanenz Gottes und seiner Offenbarung, hat etwas in metaphysischer wie in moralischer Hinsicht schwer Bedenkliches. In der ersten das schon angeführte, daß hierbei vorausgesetzt wird, — das Wenigste gesagt —, daß Gott sich in ein schlechthin Anderes versetzen kann und muß, um Alles zu erfüllen, eine Ansicht, welcher das Manichäische mehr oder weniger unvermeidlich sein wird. In der zweiten Hinsicht scheint aber, daß die Offenbarung Gottes, wenn wir auch hier wieder die Glieder des Unterschiedes am Allernächsten zusammenrücken, doch nichts Anderes wäre, als eine Art von Selbstbiographie, bei welcher wir, um zu wissen, was der Gegenstand der Beschreibung sei, nicht sowohl sehen dürfen, eben weil Erzählender und Erzähltes als Eins vorausgesetzt werden muß, auf das, was er uns von sich sagt, als vielmehr aus dem, was er uns sagt, zusammengenommen mit dem, wie er es uns sagt, auf ein Drittes schließen, das er ist.

Aber nun fragen wir weiter, wenn wir es so im Allgemeinen als einen Gewinn der Hegel'schen Ansicht ansehen, daß die trinitarische Unterscheidung nicht mehr blos eine Unterscheidung der Vorstellung von dem göttlichen Wesen sei, sondern, um die Terminologie Hegels selbst zu gebrauchen: der Standpunkt der Vorstellung verlassen, und der des Begriffs gewonnen, — mit einem Worte: die Unterscheidung zu einem Unterschiede des Vorgestellten selbst geworden ist, — wir fragen nun weiter, auf welche Weise ist dies bewerkstelligt worden, diese gediegene Einheit? Dadurch, daß sich die Bewegung des menschlichen Vorstellens zu verändern, hinzugeben versucht hat in eine Bewegung des göttlichen Wesens, oder dadurch, daß die Bewegung des göttlichen Wesens hereingezogen worden ist in die Bewegung des Vorstellens? Und hier müssen wir freilich für das Letztere entscheiden; denn es ist ja gradezu von Hegel gesagt,

daß das göttliche Wesen ein Schluß sei (Gesch. der Philos. Bd. 2. S. 253.). Es ist, um jene gediegene Einheit zu bewerkstelligen, um die Vorstellung von sich selbst als Standpunkt zu befreien, geradezu geleugnet, daß es noch einen andern als diesen Standpunkt gebe. Damit geschieht die Verwandlung der Vorstellung in Speculation, d. h. es wird ihr die Bedeutung des objectiven Denkens gegeben, nicht aber damit, daß der erstern eine intensive Concretion gegeben würde. Nun ist zwar das wohl einzusehen, und der Mangel dieser Einsicht ist das Beschränkte an den frühern Darstellungen der Trinität, daß der Prozeß des Denkens, eben als Prozeß des Geistes, zu dem göttlichen Wesen gehört, nicht ein dem göttlichen Wesen fremder ist; aber — das göttliche Wesen und der Denkprozeß sind nicht schlechthin congruent.

Darin, in dieser Identificirung des Incongruenten liegt der letzte Grund aller der Mängel, welche der Hegel'schen Trinitäts-Lehre vorgerückt werden können und zum Theile auch worden sind. Für's Erste würden wir auf diese Weise keine drei Personen erhalten, sondern nur drei Momente einer Person, wenn anders, worüber wir vorläufig nicht rechten wollen, Selbstbewußtsein und Person gleichbedeutend genommen werden sollen. Für's Andre würden diese drei nicht einmal gleichen Wesens sein, sondern erst der Geist sich als das vollendete Selbstbewußtsein über die andern beiden erheben, die zu ihm sich nur wie die abstrakten, unvollständigen Bestimmungen der Vordersätze zum Schlußsatze verhielten. Gehen wir ferner auf die einzelnen Glieder des Schlusses ein, so wird die zweite Bestimmung in ihm, nämlich Christus, auf eine völlig schwankende Weise gefaßt, einmal als dieser Einzelne, und fragen wir nach der Berechtigung, so heißt es, daß seine Geschichte allein der Idee schlechthin gemäß sei (Rel. Philos. Th. 2. S. 320. ꝛc.). Wenn aber dies, wenn also in ihm die Idee zur völligen Ruhe kommt, warum wird doch an andern Stellen die Vielheit der Individuen, ja sogar die Welt (Gesch. der Philos. Bd. 2. S. 253.) als die zweite Person dargestellt? Wir wollen nicht daran

erinnern, daß dies in keinem Falle kirchliche Trinität wäre, aber doch daran, daß in dem Begriffe Gottes, als des Einen, der der Schluß ist, durchaus kein Grund dieser Vielheit liegt. Mit der bekannten Instanz von Strauß, daß es die Art der Idee nicht sei, ihre Fülle in ein Individuum auszuschütten, mit dieser so ganz aus dem Begriffe hinaus in die einseitigste Empirie verfallenden Instanz, werden wir doch nicht irgend Etwas auszurichten vermögen. Aber noch bedenklicher fast scheint es mit der dritten Person, mit dem Geiste. Bekanntlich gehören zu dem Schlusse die drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit; aber man kommt in schwere Verlegenheit, wie man diese drei Momente auf den Schluß des göttlichen Selbstbewußtseins vertheilen solle. Enthält der Begriff der Conclusion das Moment der Einzelnheit, wie es doch wohl sein sollte, wenn es der Schluß des Selbstbewußtseins ist, und ist der Geist das dritte Moment der göttlichen Dreifaltigkeit, so ist ja der Geist, nach dem früher Gesagten, gerade das Gegentheil der Einzelnheit, nämlich die Allgemeinheit; der Geist ist existirend die Gemeinde. Man wird der hier sich ergebenden Schwierigkeit nicht abhelfen, wenn man davon spricht, daß der Geist sich aufschließe zu „endlichen Lichtfunken", und daß „aus der Gährung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, der Geist hervorduste" (Vergl. Fichte a. a. O. S. 242. ꝛc.). Das hieße der logischen Forderung, die durchaus das Moment der Einzelnheit verlangt, nur eine Redensart entgegengestellt. Sollte aber die Sache sich umgekehrt verhalten, wogegen freilich die eignen oben angeführten Darstellungen Hegels zu sprechen scheinen, indem es ausdrücklich heißt, das Erste sei die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit, sollte der Vater das Moment der Einzelnheit sein, so haben wir ja im Sohne schon, wenn unter ihm die Welt zu verstehen sein soll, das Moment der Allgemeinheit, und also, wenn der Geist noch hinzukommt, zwei Allgemeinheiten, und keine Besonderheit, oder, weil zwei Allgemeinheiten, wenn sie nicht congruiren und also eigentlich nur zwei Momente sind, während das dritte ganz fehlt, sich

gegenseitig besondern, nur zwei Besonderheiten und keine Allgemeinheit. Mit einem Worte, es fehlt an dem rechten Mittelbegriffe, wenn der Welt-Prozeß der Prozeß des göttlichen Selbstbewußtseins sein soll.

Dies ist die Sache von der einen Seite angesehen, wo die Momente der Weltentwicklung sich durchaus nicht in die Bewegung des Selbstbewußtseins, deren Resultat immer eine Einzelnheit, nicht aber eine unendliche Vielheit ist, wollen einzwängen lassen. Von der andern Seite ist die Hegel'sche Trinitäts-Lehre schon oft betrachtet worden, man hat ihr von dieser Seite aus vorgeworfen, daß sie den Begriff Gottes verliere, und nur einen werdenden Gott bei ihrer Speculation herausbringe. Es ist dies ein immer wieder erneuerter Vorwurf, der für das System immer mehr an Bedenklichkeit gewinnen muß, da es sich dadurch jedenfalls in ein entscheidendes Dilemma verwickelt sieht, entweder allen geschichtlichen Prozeß geradehin leugnen zu müssen, und sich auf die Abstraktionen des eleatischen Pantheismus zurückzuziehen, oder auf die absolute Immanenz Gottes zu verzichten. Ich sage: auf allen geschichtlichen Prozeß, denn die stets wiederkehrende, die ewige cyklische Bewegung des Ansich, Fürsich und Anundfürsich, dieses in der That als Geschichte sich höchst sonderbar ausnehmende „Spiel der Liebe mit sich selbst," wird Niemand als ein Begreifen der Geschichte gelten zu lassen Lust haben, und wenn diese blos alles Einzelne negirende und sich immer wieder auf die schlechthinige Identität zurückziehende und in ihr sich erhaltende Bewegung Geschichte wäre, so hätten in der That auch schon die Eleaten die Geschichte begriffen gehabt; denn diese negative Bewegung hatten sie auch, und nur die positive fehlte ihnen ganz. Die abstrakte Kategorie des Fürsich, die wir von Hegel erhalten, ist aber sicherlich nur ein schwacher, und sich selbst immer wieder und zwar gänzlich Alles zum Lobe der ewigen Gegenwart) vernichtender Ansatz, nur um von Neuem anzusetzen. Die in Rede stehende Philosophie hat sich selbst diese bedenkliche Stelle verborgen, indem sie bei dem für sie so großen Wagstück einer

Philosophie der Geschichte oder auch nur einer Phänomenologie des Geistes, die doch im Grunde dieselbe Aufgabe haben sollte, ausdrücklich an einen Anfang zu denken vermied. Ja, auf diesen aufmerksam gemacht, fand es Strauß sogar gerathen, andere Sterne zu Hülfe zu rufen (Dogm. Th. 1. S. 673. Vergl. auch Fichte a. a. O. S. 252. und C. Ph. Fischer, die speculat. Dogmatik v. Dr. Dav. F. Strauß. 1ter Bd. Tüb. 1841. S. 71.), wobei er sich freilich in einen sonderbaren Widerspruch verwickelt, der indessen nur ihm eigenthümlich ist, und nicht dem philosophischen Systeme zur Last fällt. Während er nämlich, um die ewige Gegenwart des Geistes zu retten, mit Sehnsucht von dem irdischen Anfange des Menschengeschlechtes rückwärts über das Irdische hinausblickt, scheint er doch so gar nicht geneigt, bei dem Ursprunge des Bösen (S. Dogm. Th. 2. §. 54. S. 18.) den gleichen Rückblick zu verstatten. Muß dann nicht aber, wenn es erlaubt ist, rückwärts das Trumm des Geistes an das Außerirdische anzuknüpfen, auch das, was, wie das Böse, nach den Sätzen der hier vorausgesetzten Philosophie, zu der immanenten Bewegung des Weltgeistes gehört, auch bedacht werden?

Alle die Mängel aber in Beziehung auf die Lehre von Gott, deren wir hier Erwähnung gethan haben, scheinen selbst Manche, die zu den Anhängern der Hegel'schen Schule gehören, mehr oder weniger deutlich gefühlt zu haben; sie glaubten daher, wie z. B. Billroth, eine doppelte Trinität unterscheiden zu müssen. Billroth macht diese Unterscheidung, weil „Gott kein Bewußtsein haben würde, wenn er nicht perennirend sich von sich selber unterschiede" (Rel. Philos. S. 65.), also ohne die immanente Trinität. Wir wollen hier nicht dabei uns aufhalten, weil es nicht zunächst zu unserer Aufgabe gehört, wie weit der Schüler dadurch von dem Meister abgefallen ist, daß er diese immanente Wesens-Trinität von einer transeunten Offenbarungs-Trinität trennt, wie viele speculative Vortheile, die Hegel durch den Monismus des Gedankens gewonnen hatte, Billroth mit einem Male aufgiebt durch seinen Dualismus; aber darauf muß doch aufmerksam gemacht

werden, daß es eigentlich kein wissenschaftliches, speculatives Interesse ist, um dessen Willen dieser Dualismus eingeführt wird. Denn wollen wir auch nicht mit Lücke in Frage stellen, ob eine Selbstvermittlung Gottes überhaupt nöthig sei, so fehlt doch diese nicht in dem Hegel'schen Systeme, und Hegel erklärt ja in der oben angeführten Stelle selbst ausdrücklich, wie die trinitarische Unterscheidung des göttlichen Wesens nichts Anderes sei, als der Prozeß des göttlichen Zusichkommens. Ueberhaupt, so lange wir nicht etwas Unvollendetes, Lückenhaftes in dem Gedankenprozesse selbst nachweisen können, um deswillen wir eine immanente Trinität anzunehmen genöthigt sind, so bleibt diese immer nur irgendwie subjectives Bedürfniß, und die Wissenschaft behält gegen uns Recht.

Wie wollen wir aber nach allem Bisherigen die Hegel'sche Trinität bezeichnen? Wodurch wird die Unterscheidung des göttlichen Wesens hervorgerufen? Sie ist eine Unterscheidung des göttlichen Wesens selbst, sie ist nicht um der Offenbarung willen gemacht, die überhaupt für dieses monistische System ein unmöglicher Begriff ist; denn zur Offenbarung gehört, wie wir oben schon erinnert haben, auch ein Anderer, dem geoffenbart wird. Dieser Andere fehlt aber dort, und Gott ist nur sich selbst offenbar, oder, wenn wir nach der Ansicht der spätern Hegelianer diesen Begriff völlig gleichbedeutend mit dem der Menschheit nehmen: die Menschheit ist sich selbst offenbar. Der Begriff hört auf, Begriff, vermittelte Einheit des Gedankens zu sein, oder vielmehr die Momente dieses Begriffes hören auf, bloße Momente zu sein, wenn sie so viele Selbstständigkeit gegen einander und so viele Concretion in sich gewinnen, daß von einer Offenbarung des einen an das andere die Rede sein kann. Wenn wir also jener (Hegel'schen) Trinität, die sich selbst nicht in eine zweifache unterscheidet, einen Namen geben wollen, so werden wir sie sicherlich nur eine immanente Wesens-Trinität nennen können, und wir dürfen wohl ohne Bedenken daraus wenigstens den weitern Schluß machen, daß die Wesens-Trinität nicht angenommen werde um der Offenbarungs-Trinität willen, d. h.

weil sich eine Offenbarung Gottes nicht anders denken lasse, oder gar, weil sie nicht anders wirklich stattgehabt habe, darum müsse man von einer göttlichen Trinität reden. Die Offenbarungs-Trinität vielmehr, wenn wir eine solche anzunehmen haben, folgt aus der Wesens-Trinität, und kann auch nur aus ihr erkannt werden. Es drängt sich darum der Verdacht auf, daß, wenn man die Wesens-Trinität nur als etwas in dem Hintergrunde der Offenbarungs-Trinität, nicht ohne Willkühr Gesetztes, annimmt, man sich des in der Wissenschaft so häufig vorkommenden Hysteron-Proteron schuldig macht, die Stufen der Erkenntniß für Bestimmungen des Wesens selbst zu nehmen, und namentlich den Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen als einen unüberwindlichen setzt, wie dies von Kant geschehen ist, der in dieser Beziehung das Geschäft der speculativen Kritik auf seinen Höhepunkt gefördert hat. Statt daß man also den Standpunkt der Erscheinung verlassen sollte, eben weil er nur subjectiver Standpunkt unsrer Erkenntniß ist, und sich bis zur Immanenz der Erkenntniß, nenne man nun diese den Begriff, die Idee, oder, wie Andere neuerdings lieber gewollt haben, die reale Erkenntniß, erheben, statt dessen setzt man vielmehr die Erscheinung als das Feste, nicht zu Verlassende, dem man nur irgendwie ein Substrat, kaum läßt sich noch sagen, zu welchem Zwecke, anklebt.

Wenn wir mit diesen Prämissen zu Hrn. Dr. Lücke zurückkehren, so giebt sich die Trinität, die wir in der Schrift finden, nach unsrem Dafürhalten, nie und nirgends als eine sich auf die Offenbarung des göttlichen Wesens beschränkende, sondern immer als eine dem Wesen selbst angehörige, und wir fürchten nur, daß Hr. Dr. Lücke die Spuren davon allzuweit herholen wollte aus dem Prologe des Johannes-Evangeliums, und noch darüber hinaus aus Philo (S. 94.). Wenn die Wesens-Trinität nicht in dem einfachen Vater — Sohn und Geist liegt, so werden wir sie allerdings wohl in der Bibel umsonst irgend anderswo suchen. Aber wie sie eben in jenen drei Namen nicht liegen soll, das wüßten wir auf keine Weise zu vertheidigen.

Zwar sind wir weit entfernt, zu behaupten, daß diese Namen in keinem Verhältnisse zu der Welt stehen, denn wir können uns auch nicht denken, daß irgend Etwas in Gott, auch das Innerste, auch das Herz Gottes, sich nicht auf die Welt bezöge. Aber doch sind diese drei Namen zunächst solche, durch welche der Inhalt des göttlichen Wesens bestimmt werden sollte, nicht irgend ein Einzelnes oder auch die Einheit eines Mehrern außer ihm. Wäre dieses Letztere, so ließe sich gar nicht absehen, warum statt der Dreiheit nicht sollte auch eine unbestimmte Vielheit angenommen werden, oder auch eine unbestimmte Einheit. Wollen wir eine bestimmte Mehrheit haben, so kann diese nur in dem Begriffe des göttlichen Wesens selbst liegen, nicht aber aus der Offenbarung desselben abstrahirt werden. Der Vater ist zunächst Vater nur für den Sohn, der Sohn ist zunächst Sohn nur für den Vater, und der Geist ist zunächst Geist, nur sofern er von beiden ausgeht. Es ist auch durchaus keine Dreiheit nothwendig, um sich Gott als den sich offenbarenden zu denken, und auf eine treffliche Weise hat Hr. Dr. Lücke in dieser Hinsicht das von Hegel und seinen Anhängern ungerecht behandelte a. T. in Schutz genommen (S. 90.). Das a. T. hält neben der reichsten Offenbarung Gottes die unbestimmte Einheit des Wesens fest, so wie ihm gegenüber das Heidenthum die unbestimmte Vielheit. Wo aber das a. T. auch nur einen Anlauf nimmt zur Bestimmung des göttlichen Wesens, da zeigen sich auch bei ihm Anklänge an die Trinität, und an diesen, wiewohl sehr seltnen und leisen, fehlt es ihm in der That nicht. Wenn wir also Alles wohl überlegen, so können wir nicht umhin, dafürzuhalten, daß das Bedenken des Hrn. Dr. Lücke eigentlich nicht das gewesen, hinter der Offenbarungs-Trinität die Wesens-Trinität nicht finden zu können, sondern diese von jener so zu trennen, wie dies von mehrern Neuern geschehen ist, die aus irgend einer wissenschaftlichen Besorgniß, die sie auch mehr oder weniger ausgesprochen haben, zu jener Trennung getrieben wurden. Wie gegründet aber ein Bedenken gegen solche Trennung sei, haben wir schon angemerkt, und

zwar ein Bedenken mit Rücksicht auf die beiden getrennten Glieder, nämlich auf Seiten der Offenbarungs-Trinität, sofern sich in ihr als solcher die Einheit nicht finden lasse, aus welcher gerade diese Dreiheit hervorgehen sollte, auf Seiten der Wesens-Trinität aber, sofern sich in ihr die Dreiheit nicht finden lasse, zu der sich die Einheit des göttlichen Wesens außer sich setzen müsse.

Es bleibt uns darum nur übrig zu fragen, was diejenigen, welche diese Trennung eingeführt, dazu bewogen haben könne, mit solchem Nachdrucke auf sie zu dringen. Daß dies die Selbsterkenntniß Gottes nicht sein könne, haben wir auch schon angemerkt und gezeigt, wie die Selbsterkenntniß sehr wohl bestehe bei jener Einheit, wie sie Hegel festhält. Ebenso müssen wir das Bedenken des Hrn. Dr. Lücke gegen die Selbstliebe als Grund der Wesens-Trinität theilen (a. a. O. S. 99.). Denn soviel ist jedenfalls gewiß, wenn man diesen Ausdruck in unverfänglicher Weise, wie es von Hrn. Dr. Nitzsch geschieht (vgl. a. a. O. S. 339.), zur Begründung der immanenten Trinität gebrauchen will, so ist nothwendig, demselben gerade die entgegengesetzte Bedeutung zu geben, die er bei dem menschlichen Wesen hat. In Gott bezeichnet es die Selbstbestimmung seines Wesens, sich völlig in ein Andres zu versetzen; in dem Menschen bezeichnet es die Bestimmung seines Wesens, zu sich zurückzukehren, und sich jedem Andern entgegenzusetzen. Wir würden also eher die Selbstverleugnung Gottes als den ersten Impuls zu einer immanenten Trinität annehmen zu dürfen glauben. Doch davon nachher noch etwas mehr. Einen Namen haben wir bisher noch nicht genannt, der auch als Grund für den Dualismus der Trinitäten angeführt wird, und dies ist die Persönlichkeit. Auch Nitzsch bekennt (a. a. O. S. 337.), daß für die Nachweisung der immanenten Trinität Alles an der Entwicklung der Persönlichkeit liege. Strauß hat auch gerade diesen Begriff benutzt zur Auflösung des Dogma's der Trinität, sofern von der Persönlichkeit der Begriff des Beschränkten nicht zu trennen sei. Es haben ihm darauf schon

Mehrere geantwortet, wie C. Ph. Fischer (a. a. O. S. 40. ꝛc.) und in besonderer Beziehung auf unsern Gegenstand Fichte (a. a. O. S. 232. ꝛc.); aber jedenfalls stimmen auch wir in den genauen Zusammenhang ein, welchen Strauß hiermit der Lehre von der Persönlichkeit und der Trinität giebt.

Ohne jene Trennung der immanenten von der Offenbarungstrinität, lasse sich, behaupten namentlich Twesten und Billroth (s. Lücke a. a. O. S. 101.), die Persönlichkeit Gottes nicht festhalten. Dies muß nun noch etwas genauer erwogen werden. Schon das dünkt uns nicht ganz recht, so sehr es mit ungemein wenigen Ausnahmen als Regel gilt, daß Selbsterkenntniß, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit, wie synonyme Ausdrücke in eine Reihe gestellt werden. Zur Selbsterkenntniß bedarf es nichts als Reflexion, ein Zurückbiegen des Gesetzten auf das Setzende, welche sich sodann in diesem Unterschiede auf einander beziehen, als Subject und Object. Dies scheint aber doch zur Persönlichkeit nicht zu genügen. Wenigstens wüßte ich dann nicht, warum man nicht schon Göschel recht geben wollte, wenn er (Hegel und seine Zeit mit Beziehung auf Göthe. 1832. S. 74. u. 134.) Hegel von dem Vorwurfe, als leugne oder verliere er die Persönlichkeit Gottes, dadurch reinigen will, daß er fragt: „was ist denn diese Idee (nämlich der Begriff des Begriffs) anders als die Persönlichkeit Gottes?“ Das ist unzweifelhaft, daß sich Hegel, wie er selbst so oft wiederholt, durch das, was er die Idee nennt, dadurch, daß ihm Gott die Idee ist, über die Systeme der abstrakten Substanzialität erhoben hat. Bedarf es nun weiter nichts zur Persönlichkeit, so ist diese wohl seinem Systeme mit dem größten Unrechte abgesprochen worden. Aber mich dünkt, diejenigen, welche jenen Vorwurf erheben, haben doch, vielleicht sich selbst zum Theile unbewußt, noch irgend eine andre Bestimmung in der Persönlichkeit festgehalten, als nur die der Reflexion des Vielen in das Eine. Wenn sie freilich von Lebendigkeit oder gar von Individualität als einem solchen sprechen, das noch hinzuzufügen sei, so ist darin ihnen unmöglich beizustimmen.

Denn Individualität kommt ja auch dem Naturdinge, also schon dem sich aus sich entwickelnden, Lebendigkeit schon der einfachen Reflexion der Empfindung zu, so daß es also zu keinem von beiden auch nur des Begriffs des Begriffs bedarf, und man in gewisser Beziehung mit vollem Rechte behauptet hat, jene Bestimmungen in die Idee aufgehoben zu haben. Aber dennoch bleibt an jenen Instanzen der Lebendigkeit und Individualität, die man gegen den Hegel'schen Gottes-Begriff geltend gemacht hat, etwas Wahres. Hegel hat nämlich in seinem Begriffe, und in seinem Begriffe des Begriffs nichts Anderes als die allgemeine Thätigkeit des Denkens, durch welche und in welcher also jedes denkende Individuum identisch wird mit andern, die also über jede Individualität, über jede Reflexion, wie dies Hegel ja auch zugiebt, und sogar als einen Vorzug rühmt, über jede Reflexion in sich übergreift. Es kommt in diesem Geiste nicht recht zur Einheit, darum kommt es auch nicht recht zum All, und kommt nicht recht zum All, darum kommt es nicht recht zur Einheit. Unstreitig gehört das Denken zur Persönlichkeit, so daß wir sagen können: keine Persönlichkeit ohne Denken; denn es ist dies die Thätigkeit, in welcher das Individuum mit Andern sich identificirend, sich mit andern in Eins setzend, sich setzt. Aber das Denken ist nur die eine Seite der Person, und wenn man das Denken nur als allgemeine Thätigkeit nimmt, wie dies eben bei Hegel geschieht, und das Denkende, in welchem diese Thätigkeit vorgeht, unvermerkt hinter sich fallen läßt, so geht man von Nichts aus, und kommt dann freilich auch zu Nichts. Es kommt mit allem Begriffe des Begriffs zu keiner Concretion. Hegel war entschieden im Rechte damit, daß er das zähe Denkende dadurch in Fluß zu bringen suchte, daß er hervorhob, wie das Denken ein in Eins Setzen mit Anderm, die Erzeugung eines Continuums sei; aber es kam nie recht zu diesem Andern, weil es nie recht von dem Eins ausging, und so reducirte sich die ganze dialektisch-spekulative Bewegung wieder auf eine Abstraktion. Es ist das Denken (als der allgemeine Ausdruck der eigenthümlichen Geistesthätigkeit) ebensowohl, als es ein Sich-

in-Eins-Setzen ist, auch ein Sich-in-Eins-Setzen, ein Aufheben der Unterscheidung, um den Unterschied zu setzen, und ein Setzen des Unterschieds, um ihn aufzuheben. Damit sind wir der Persönlichkeit näher gekommen. Sie ist weder ein schlechthin Gesetztes, noch ein schlechthin Setzendes, auch nicht ein schlechthin sich Setzendes, sondern ein sich in ein Andres Aufhebendes, um sich zu setzen, und ein sich Setzendes, um sich in ein Andres aufzuheben. So ist Persönlichkeit vielmehr das gerade Gegentheil des schlechthin Einfachen, bis zu welchem es das abstrakte Denken bringt, und es läßt sich eine einsame Persönlichkeit nicht denken.

Wie dies bei der menschlichen Persönlichkeit sei, wie sich diese nur in der Vielheit der Personen entwickle, wie eine solche Beziehung von Vielheit und Einheit in der Persönlichkeit eine ganz Andere sei, als die Beziehung von Vielheit und Einheit in der Gattung, dies haben wir früher schon dargethan (s. diese Zeitschr. Bd. VI. H. 1. S. 94. ꝛc.), und wir wollen darum hier, indem wir an jenes anknüpfen und es voraussetzen, nur Einiges noch zur Erläuterung, namentlich aus der psychologischen Beobachtung, hinzufügen. Der Anfang der menschlichen Persönlichkeit ist die dritte Person. Das Kind spricht von sich in der dritten Person, als er oder sie. Aber wer ist es, der so von einer dritten Person spricht? So fragen wir, aber so fragt nicht das Kind, und sobald das Kind einmal so fragte, so würde es nicht mehr von sich nur in der dritten Person, sondern ebenso auch in der ersten sprechen. So lange es aber nur in dieser dritten Person spricht, so ist es, wie wenn noch ein Höheres, Denkendes über dieser Individualität des Sprechenden schwebte und sie als fremdes Drittes behandelte. Dieses Andere, Höhere ist aber nichts als die abstrakte, subjektlose Thätigkeit des Denkens selbst, in der es noch nicht zu einem rechten sich Aufheben in ein Anderes, und darum auch noch nicht zu einem rechten Sichsetzen, sondern nur zu einem Gesetztsein (er, sie, es) gekommen. Aber wie geht es nun zu, daß es aus dem indifferenten Er zu dem Ich kommt?

Nicht anders, als durch die Vermittlung des Du. Das Ich geht aus von sich, und setzt das Du, und zwar nicht als ein Gesetztsein, sondern als ein Ich, d. h. also, es setzt sich. Ohne eine Anrede mit Du würde es nimmermehr zu einem Ich kommen; die Sprache ist nur als Tradition zu begreifen, und in ihr die Menschen nur als Menschheit, als zusammenhängende persönliche Einheit der unendlich vielen Individuen. Eben darin, daß nun die Menschheit nicht blos die bestimmte, discrete Zahl der Persönlichkeit, die Drei ist, sondern die unbestimmte Zahl der Vielheit, darin liegt es, daß sie zum Prozesse der Geschichte sich entwickelt, und wir haben in der frühern Auseinandersetzung (a. a. O.) schon gesehen, wie die Geschichte eine vollkommne Persönlichkeit voraussetze, und hier sind wir nun wieder an derselben Stelle. Soll es zu einem Ich in dem Menschen kommen, so muß er mit Du angeredet werden, und diese absolute Anrede ist der Logos, und die Zeit in der Geschichte, wo die Menschheit aus der Unbestimmtheit der dritten Person zur ersten überging, wo sie zum erstenmal als Menschheit das Ich von sich gebrauchen konnte, ist die der Erscheinung des Logos im Fleische. Aber eben diese Menschwerdung der Person, dieser Prozeß der Geschichte, diese zeitliche Vielheit der persönlichen Individuen, setzt eine unzeitliche, ewige Dreiheit der Person voraus, oder die göttliche Trinität ist die nothwendige Voraussetzung der Menschheit, der Geschichte, der Entwicklung der zeitlichen Persönlichkeit.

Hier ist deshalb mehr als Analogie, wie sie gewöhnlich allein gebraucht wurde, um die Trinität spekulativ zu begründen. Wir halten uns vielmehr berechtigt zu der Behauptung, daß alle diejenigen, welche eine solche Analogie versuchten, von der dunkeln Ahnung eines tiefern, causalen oder, um es gleich bei seinem eigenthümlichen Namen zu nennen, persönlichen Zusammenhangs, der hier stattfinde, geleitet wurden. Denn das ist der geheime, noch nicht genug erkannte, aber von der Philosophie zu entwickelnde Sinn aller Analogie, daß sie über sich hinausweist. Fangen wir nun damit an, zuerst kurz zu sagen,

was Persönlichkeit sei, dann in welcher Weise sie als das Wesen Gottes zu fassen, und endlich, inwiefern ein Unterschied zwischen immanenter oder Wesens-Trinität und transeunter oder Offenbarungs-Trinität zu machen sei.

Person könne durchaus nichts Einsames sein, haben wir schon gesagt, und wir haben damit allem Dem, was an der Instanz des ältern Fichte gegen die Persönlichkeit Gottes, welche Strauß in seiner Dogmatik mit allem Nachdrucke aufgenommen hat (Bd. 1. S. 504.), wahrer Einwurf ist, alle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wäre in dem Begriffe der Persönlichkeit die Bestimmung einer schlechthinigen Schranke enthalten, so könnten wir allerdings nicht von der Persönlichkeit Gottes sprechen. Aber es ist nicht nur nicht eine schlechthinige Schranke in dem Begriffe der Persönlichkeit enthalten, wogegen schon, wie wir oben erwähnt haben, tiefer gründende Denker Verwahrung eingelegt haben, sondern es ist vielmehr das gerade Gegentheil einer solchen Schranke; die Person ist nichts Einsames. Sie ist aber ebensowenig ein schlechthin Allgemeines, eben weil sie sonst in dem Individuum ihre Schranke statt ihrer Wirklichkeit hätte. Die Persönlichkeit ist keine allgemeine Form des Seins, und wenn man diese allgemeinen Formen Kategorien nennt, so gehört die Persönlichkeit nicht in eine Kategorien-Tafel. Sie ist kein allgemeiner Begriff, unter den alle Einzelnen befaßt würden, und der allen Einzelnen als Bestimmung inhärirte. So oft schon daran erinnert worden ist, daß die Persönlichkeit nicht Gattung sei, so wird doch selbst von Solchen, die dies anerkennen, nicht genug darauf geachtet, und dieser Irrthum zum *πρῶτον ψεῦδος* ihrer Spekulation. Man kann nie sagen: es hat einer Person, während man doch sogar sagt: er hat Bewußtsein, er hat Geist, sondern man sagt nur: er ist Person. Wenn also die Person weder schlechthin Einzelnes, noch schlechthin Allgemeines ist, so kann sie auch nicht als dieses Ding aufgefaßt werden. Sie ist vielmehr die Thätigkeit, die sich selbst zum Einzelnen macht. Als Thätigkeit aber ist sie ein Herausgehen aus sich selbst, und sie

kann nur zu diesem Herausgehen aus sich selbst kommen, indem sie nicht blos dieses ist, sondern das Allgemeine selbst. Das abstrakt Einzelne, das natürliche Individuum, ist die stille Ruhe des Seins, das, worin auch ein Allgemeines, die Gattung, gesetzt wird, aber so, daß dieses Allgemeine von sich abfällt, und das Individuum verzehrt sich in sich, damit die Gattung wieder zu ihrem Rechte komme. Doch davon sehen wir hier ab, um uns nicht mit unserer Spekulation aus dem Gebiete des Persönlichen in das des Unpersönlichen, des Natürlichen, zu verlieren. Persönlich thätig, als Person, auch in rechtlicher Beziehung ist der, welcher das Allgemeine, das er ist, gegenwärtig hat, als Gesetz, als Idee, und eben, weil er dieses gegenwärtig hat, nicht in dieser seiner Einzelnheit bleiben kann, in der er nicht ist, was er ist, sondern aus ihr herausgeht, sich zu dem Allgemeinen setzt, das er der Potenz nach ist. Wo diese Allgemeinheit nicht Charakter eines Individuums ist, da kann wohl Ich, Selbst ꝛc. sein, aber nicht Person; es findet sich da im rechtlichen Sinne eine deminutio capitis, wie z. B. bei dem Kinde. Die Person im rechtlichen Sinne setzt voraus, nicht blos die Potenz der Allgemeinheit, die auch in dem Kinde ist, und ohne die es allerdings nicht Ich sein könnte, sondern die zu sich gekommene Allgemeinheit, die Reflexion der Einzelnheit über und zu der Allgemeinheit. Die Persönlichkeit ist die höchste Stufe aller Reflexion; als Charakter des persönlichen Seins müssen wir es festhalten, daß das der Potenz nach sich als Allgemeines Erfassende, wozu eben die höchste Stufe der Reflexion gehört, zu der Allgemeinheit, die es ist, hinausgehe, sich im Hinausgehen aus seiner Einzelnheit verwirkliche.

Dieses Hinausgehen, dieses Verwirklichen kann nun allerdings in doppelter Weise geschehen. Entweder das Hinausgehende macht sich dadurch zum Allgemeinen, realisirt sich dadurch als das Andere seiner, daß es Alles außer sich negirt, vernichtet. Allein auf diese Weise kommt eigentlich der Prozeß der Persönlichkeit nicht zu seinem Ziele, vielmehr in diesem Negiren des Andern bleibt das Negirende das Einsame, und insofern

das Hinausgehen nicht das Ende der perſonbildenden Thätigkeit iſt, ſondern vielmehr nur die Realiſation der Allheit, ſo daß das Eins auch das Andere iſt, ſo muß es aus dieſer Allheit wieder zur Zurückbeziehung auf die Einheit kommen, die Thätigkeit des Hinausgehens muß zu einer Thätigkeit des Inſichgehens werden, oder das Verſetzen in die Allheit als das Setzen der Einheit des ſich Verſetzenden werden. Somit iſt aber die in die Allheit ſich durch Negation verſetzende Thätigkeit auch keine die Einheit ſetzende, ſondern die Einheit negirende, alſo ſtatt Perſon bildende, die Perſon vernichtende Thätigkeit. Eine ſolche Verwirklichung der Perſon iſt der Deſpotismus, von deſſen impotentia, die das ſeiner saevitia Correſpondirende iſt, ſchon das Alterthum viel zu reden wußte.

Wird hingegen die Thätigkeit des Hinausgehens eine affirmirende, ſo iſt ſie ein wahrhaftes Verſetzen in den Andern, und in dieſem Verſetzen gewinnt das ſich Verſetzende ſeinen eignen Inhalt. Dieſe affirmative Perſonbildung iſt die Liebe, und wir würden in dieſer Beziehung wohl der Anſicht von Sartorius am nächſten kommen, deſſen Schrift Hr. Dr. Nitzſch erwähnt (a. a. O. S. 339.), eine Schrift, die wir aber bis jetzt noch nicht näher kennen zu lernen Gelegenheit hatten. Die Liebe iſt die Thätigkeit, vermöge welcher das Thätige in ſeiner Verſetzung, in welcher es die Allheit realiſirt, ſeine eigne Einheit gewinnt, zur wirklichen Allgemeinheit wird, die es der Potenz nach iſt, oder, wenn wir es kurz negativ ausdrücken wollen: es iſt diejenige Thätigkeit, die nichts ſchlechthin Anderes ſein läßt. Wir möchten hier an den merkwürdigen §. 159. der Hegel'ſchen Encyklopädie erinnern, wo die Thätigkeit des Begreifens mit der Liebe identificirt wird. Bedenken muß es erregen, daß Alles ein und dieſelbe Thätigkeit iſt, Ich, Freiheit, Liebe, Seligkeit, oder daß vielmehr der Begriff allein die Thätigkeit ſein ſoll, und z. B. die Liebe Empfindung, die wir, wenn ſie nur dies wäre, ohnedies nicht zu unterſcheiden wüßten von dem Genuſſe, welcher die Seligkeit ſein ſoll. Wir ſehen darin eine förmliche Degradation der Liebe, daß ſie nur

Empfindung sein soll, eine Degradation, zu der es freilich um so nothwendiger kommen mußte, als außerdem, wenn die Liebe als das Thätige, das sie wirklich ist, aufgefaßt worden wäre, sich die Abstraktion klar gezeigt hätte, deren sich diese Philosophie gerade an der Stelle, wo sie Alles in der Einheit zu haben meint, am meisten schuldig macht, „weil die selbstständige Wirklichkeit gedacht werden soll als in dem Uebergehen und der Identität mit der ihr andern selbstständigen Wirklichkeit, allein ihre Substantialität zu haben," so daß also für die Liebe ebensowenig ein rechter Gegenstand, als ein rechtes Subjekt übrig bleibt. Bei der Entwicklung des menschlichen Individuums zur Person können wir die einzelnen Momente der Thätigkeit, durch welche dies zu Stande kommt, recht abgesondert für sich präparirt sehen. Das Kind nämlich als solches ist ganz in der Versetzung begriffen, es ist ganz Hingebung, aus der es nur allmählig sich selbst seine Einheit gewinnt. Es ist sogar hingegeben dem Natürlichen, es concentrirt sich seine ganze Energie in dieser versetzenden Thätigkeit, so daß es eine Kraft der Projektion übt, die in dem weitern Fortgange der menschlichen Entwicklung nicht wieder vorkommt. Sofern aber nun bei jeder solchen Versetzung die Thätigkeit des sich Versetzenden zu ihrem Resultate gelangt, so gewinnt dadurch das sich Versetzende an Gehalt, es wird dadurch zu einem Er, das aber, nach dem bereits oben Angedeuteten, endlich wagt, seinen Gehalt mit seiner Thätigkeit, den Ausgang und Zielpunkt seiner Thätigkeit zusammenzuschließen und dadurch zum Ich sich zu erheben.

Wenn dies im Allgemeinen der Prozeß der Persönlichkeit ist, so fragt sich weiter, wie er näher der Prozeß des göttlichen Wesens ist. Er muß nothwendig dessen Prozeß sein, sofern Gott mehr als Weltseele, mehr als vegetative, organisirende Kraft der Welt, mit einem Worte, sofern er die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit, näher der Menschengeschichte ist. Ist Gott Person, so ist er nicht einsames Wesen, sondern der Nisus des sich Versetzens ist auch in ihm in der vollkommensten

Weise, es ist nicht nur Liebe in Gott, sondern er ist selbst die Liebe. Sagen dagegen Manche: dieser Nisus kommt zu seiner Befriedigung in der Schöpfung, so haben sie nicht nur die Zeitlichkeit in Gott selbst gebracht, und es befreit sie nichts von der Consequenz, daß sie einen werdenden Gott setzen, denn die Welt, sofern sie zur Selbstbejahung Gottes gehört, wird zu einem Theile seines Wesens. Zugleich aber wäre der persönliche Gott, wenn man unter dieser Voraussetzung noch von einem solchen sprechen kann, die einzige unter allen Personen, der die Befriedigung des Sichversetzens nicht vollkommen zu Theil würde, indem das, worein sie, die ewige, sich versetzt, als Zeitliches mit ihr nicht gleichen Wesens wäre, und jeder Akt des Sichversetzens eben darin seine Endlichkeit, sein Vergehen hat, weil es zu keinem vollständigen Resultate kommt. Zwar könnte man sagen, daß wir mit dem Nisus, von welchem wir sprechen, gleichfalls schon eine Zeitlichkeit in Gott setzen. Allein wenn dieser Nisus mit seiner Befriedigung zusammenfällt, so ist einem solchen Vorwurfe begegnet, und wir wollen hier ein für allemal erinnern, daß das, was wir als die Momente der göttlichen Trinität auseinanderlegen, nicht möge als ein zeitliches Außer- und Nacheinander genommen werden. Damit vielmehr jener Nisus nicht von seiner Befriedigung getrennt gedacht werden müsse, eben darum ist es nothwendig, eine außerzeitliche, immanente Trinität anzunehmen. Trinität? — Eigentlich dürfen wir vorläufig nur sagen — Duplicität. Gott macht sich zum Andern seiner, er versetzt sich in das Andre, und zwar, weil nur so eine vollkommne Versetzung möglich ist, in das ihm völlig wesensgleiche Andre. Allein hiermit haben wir eben eine Zweiheit, und zu einer solchen muß es durchaus kommen, weil sonst von keiner Befriedigung jenes Dranges, sich zu versetzen, die Rede sein könnte, und wir dürfen dieses Zweite, was auch noch folgen möge, niemals wieder aufgeben, so daß es zum bloßen Momente herabsänke, und das Versetzen aufhörte, ein wirkliches Versetzen zu sein. Aber hiermit haben wir keine Dreiheit und keine Unio, wie beides in der Trinität zugleich

ausgesagt wird, und wie namentlich das Zweite, die Unio, nothwendig ist, um nicht ganz aus dem Monotheismus herauszufallen. Allein das Ausgehen Gottes war nicht ein Ausgehen von Nichts; es kann also durch sein Versetzen nicht ein Nichts zu Stande kommen, sondern ein drittes, und zwar ihm auch Wesensgleiches, weil das Ausgehende zu nichts Anderm werden kann, als was es ist, zugleich aber auch ein Drittes, sofern es das aus der Versetzung, also aus diesen beiden Resultirende ist. Dieses Resultat ist freilich nur dritte Person; allein es kommt eben damit die Basis der wirklichen Persönlichkeit zu Stande. Würde es nicht zu einem Er kommen, so auch zu keinem Du, so auch zu keinem Ich. Das aus sich Hinausgehende muß sich selbst vollkommnes Objekt, d. h. ein Er werden, sich vollkommen gegenständlich, um in seiner Gegenständlichkeit sich selbst zu fassen, und Ich zu sein. So ist auch ein wohl zu unterscheidender Akt das Sich-gegenständlich-werden von dem Sich-versetzen, und ebenso das Sichselbstfassen von dem Sich-gegenständlich-werden. Die dritte Person ist die Bedingung und zugleich das Resultat derjenigen Bewegung der Person, durch welche sie, die die wahre Allgemeinheit ist, die Objektivität in sich hat, oder — wollen wir uns lieber die Bewegung von Seite des Resultats ansehen, — sich zur Objektivität wird und macht. Wäre diese dritte Person nicht, so müßten wir annehmen, daß das Versetzen, welches die zweite ausdrückt, gar kein oder wenigstens ein nur unvollständiges Resultat gewährt habe. Man kann auch nicht sagen, es bedürfe keiner dritten Person, da die Reflexion der Bewegung, durch welche die zweite zu Stande kommt, das Versetzen, schon das Er gebe; denn wie soll es sonst zu dieser Reflexion kommen, ohne eine dritte, in welcher sich das Objekt darstellt? Wie soll ohne die dritte die Bewegung des Versetzens, durch welche es zur Zweiheit kommt, nicht wieder zur Einheit sich aufheben ohne eine Dritte, in welcher diese zwei sich unterscheiden. Mit zwei Personen würde es zu keiner Person kommen, ohne eine dritte zu keiner ersten, ohne eine erste zu keiner zweiten, und ohne eine zweite zu keiner dritten.

Sie setzen sich gegenseitig voraus. Was bei der menschlichen Persönlichkeit ein allmäliges Werden aus der dritten durch die zweite zur ersten Person ist, das ist bei der göttlichen Persönlichkeit ebensowohl eine Bewegung von der ersten durch die zweite zur dritten Person. Die göttliche Persönlichkeit wird nicht, sondern sie ist, und wird, weil sie ist; die menschliche Persönlichkeit ist nicht, sondern wird, und ist, weil sie wird. Niemand wird deshalb auch sagen, daß man auf diese Weise in das zurückfalle, was man an der Hegel'schen Ansicht getadelt habe, nämlich daß eigentlich die dritte Person allein Person sei, und daß die andern in ihr nur als Momente vorkommen. Eben dadurch, daß es drei sind, dadurch kommt es zwar zum Denken; aber eben dadurch wird auch gehindert, daß sich eine in die andere als bloßes Moment des Gedankens aufhebe. Die dritte Person ist ebensowohl die erste und zweite, als die zweite die erste und dritte ꝛc., und jede unterscheidet sich nur durch ihr primitives Moment gegen die andern: primitiv nicht zwar der Zeit nach, sondern nur so, daß es das Moment ist, durch welches jede Person gegen die andern beiden hervortritt. Wir müssen also vielmehr sagen, daß die erste und zweite Person nicht mehr Moment in der dritten sei, als die erste und dritte in der zweiten und die zweite und dritte in der ersten.

Schon Abälard hat an die grammatischen Personen erinnert (s. Strauß, christliche Glaubensl. Bd. 1. S. 465., wo wir auf die betreffende Stelle aufmerksam gemacht wurden), aber nicht nur, daß er eben blos als grammatisch diesen Unterschied ansah, und also von ihm nur abstrakt analogischen Gebrauch machte; sondern eben die Voraussetzung, die sich hierbei einschlich: primam quidem personam caeterarum principium esse quoddam et originem seu causam, ist eine durchaus falsche. Die erste Person ist nicht mehr die Ursache der zweiten und dritten, als die zweite der dritten und ersten u. s. f. Hierin beruht eben, daß sie bei völliger Wesensgleichheit doch ihre Einheit in etwas ganz Andrem als in der bloßen Gattung

haben, daß vielmehr ihre Einheit darin besteht, daß je zwei Personen nothwendige Momente der dritten sind; daß es ebensowenig eine dritte Person geben würde ohne eine erste und zweite, als eine erste ohne eine zweite und dritte.

Hiermit erhellt, in welchem Verhältnisse der Prozeß der Persönlichkeit steht zu dem der Selbsterkenntniß, in dessen analogischer Anwendung auf das Wesen Gottes man eigentlich seit Leibnitz, ja wir dürfen vielleicht noch weit früher anfangen, die ganze Kraft der Spekulation zur Exposition des Dogmas von der Trinität enthalten sieht. Wie man auch in neuerer Zeit, ohne sich dies selbst immer zur vollkommnen Klarheit zu erheben, dabei stehen geblieben ist, haben wir schon früher erwähnt; doch ist es auch mit Bestimmtheit ausgesprochen z. B. von Twesten (Dogm. Bd. 2. S. 204. ꝛc.): und wenn z. B. Ph. Fischer (Idee der Gottheit S. 74. ꝛc.) die Trinität als Urwesen, Urwille und Urgeist darstellt, und so die Mitte hält zwischen der psychologisch-analogischen und der logischen Darstellung, so fürchten wir, daß er den Einwendungen gegen beide sich aussetzt, einerseits nämlich, daß die Unterscheidung mehr in das vorstellende Subjekt, als in Gott fällt, andrerseits, daß nur das dritte der selbstbewußte persönliche Gott wäre, die beiden ersten aber nur abstrakte Bestimmungen desselben. Wir müssen aber darin dem verehrten Herausgeber dieser Zeitschrift (Bd. VI. H. 2. S. 161.) beipflichten, daß es zu dem Prozesse der logischen Selbstunterscheidung gar keiner Mehrheit der Personen bedürfe, daß dieser Prozeß eben zu dem Wesen einer einzelnen Person als solcher gehöre, mit einem Worte, daß dieser Prozeß auch „monistisch" gedacht werden könnte. Zum Beispiele dient uns allerdings jede menschliche Person, aber zugleich dafür, daß dieser logische Prozeß der Reflexion in einer Person gar nicht stattfinden würde ohne die Voraussetzung der Mehrheit von Personen; daß es gar nicht zu dieser unterscheidenden Thätigkeit in der einzelnen Person kommen würde, wenn diese einzelne Person nicht in der unterschiedenen Einheit mehrerer Personen sich setzte; kurz, daß wir kein Ich und dessen immanente Bewegung

haben würden ohne die vorausgesetzte Einheit desselben mit einem Du und Er. So ist also der Prozeß der Reflexion oder der Selbst-Erkenntniß eine einzelne Aeußerung, ein Reflex des Prozesses der Persönlichkeit, nicht aber er selbst, eine Hinweisung auf ihn eine nachbildliche Wiederholung des Akts, durch welchen die Person geworden, eine Wiederholung, die aber immer auf einen Urakt zurückweist; wodurch sich auch die Beharrlichkeit erklärt, mit der man das, was durch die Logik so unmittelbar dargeboten wurde, zur Erklärung der Persönlichkeit selbst anwenden wollte.

Ganz der gleiche Fall ist es auch mit dem Wesen des Schlusses, in dessen Gliederung Neuere, wie wir gesehen haben, das Wesen der Persönlichkeit finden wollten. Die Persönlichkeit ist die Voraussetzung des Syllogismus; denn nur mit ihr erst ist die Möglichkeit gegeben, Allgemeines, Besonderes und Einzelnes mit einander zu vermitteln, mit ihr erst, die, zur Allgemeinheit sich erweiternd, dadurch sich wahrhaft erst als Einzelnes setzt. Es würde nie zu der syllogischen Thätigkeit des abstrakten Denkens kommen ohne die vorausgesetzte Persönlichkeit, zu der syllogistischen Thätigkeit, in welcher der Denkstoff der Persönlichkeit assimilirt wird, und eben darum auch ihre Form annehmen muß.

Da nun die göttliche Persönlichkeit die ewige, ewig seiende, nicht zeitlich werdende ist, und auch die eine Person nicht früher ist und sein kann, als die andre, weil außerdem sogleich die ganze dreieinige Persönlichkeit aufgehoben sein würde, so folgt daraus, daß die drei Personen sich durch nichts von einander unterscheiden können, wie wir dies denn wohl auch in der Schrift, in dem, was sie als die Elemente der nachher entstandenen Trinitäts-Lehre giebt, bestätigt finden werden, als eben dadurch, daß die erste die erste, die zweite die zweite, die dritte die dritte ist, d. h. daß die erste diejenige ist, in welcher das Moment des Risus zum Ausgehen das primitive, die zweite diejenige, in welcher das Moment des Ausgegangenseins, die dritte, in welcher das Moment des Resultirens, des Gestaltens der

Persönlichkeit das primitive, die andern beiden jedesmal concomitirend sind. Oder die erste Person wäre die, in welcher das Moment der als Gott anredenden (Ich) Thätigkeit, die zweite diejenige, in welcher das Moment der als Gott angeredeten, und die dritte diejenige, in welcher das Moment der von sich als Gott reden lassenden Thätigkeit das vor die übrigen hervortretende ist. So hat die Zahlbestimmung der ersten, zweiten und dritten Person auch aufgehört, abstrakte Zahlenbestimmung zu sein, und wird zur concretesten Bezeichnung des Unterschieds der Personen. — Wenn namentlich die Persönlichkeit des h. Geistes, und inwiefern sie in der h. Schrift gelehrt werde, so vielen Zweifel erweckt hat, so dürfte dies hierin seinen Grund haben. Ebenso, wenn jüngst Strauß in seiner Dogmatik (Bd. 1. S. 81. 426 u. 450.) den göttlichen Geist, von dem Christus auch nach dem vierten Evangelisten erfüllt gewesen sei, neben dem λόγος eine überflüssige Vorstellung nennt. Sie kann nur für den diesen Namen verdienen, der das trinitarische Verhältniß in Gott nicht zur Anerkennung bringt, und in Folge davon auch den subtilen Unterschied nicht beachtet, welcher bei den biblischen Schriftstellern in Beziehung auf das Verhältniß des Geistes und des Logos zu Christus gemacht wird. Verf. dieses entsinnt sich nicht einer einzigen Stelle, wo gesagt würde, daß Christus der Geist sei. Wollte man 2. Cor. 3, 17. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, hierher ziehen, so würde man sehr unrecht thun; denn hier ist weder κύριος noch πνεῦμα die eigentliche Person, sondern jenes ist das Evangelium, der durch Christum herbeigeführte Zustand, und dieses ist das pneumatische Wesen dieses Zustands. Mit Olshausen erscheint uns als die einzig mögliche Erklärung dieser Stelle die, nach welcher v. 17. auf v. 6. zurückbezogen wird, und also πνεῦμα den Gegensatz zu γράμμα bildet. Während es also überall nur heißt, daß Christus den Geist habe, wird gesagt, daß er der Logos sei, oder daß der Logos Fleisch ward. Logos würde also das Wesen des Sohnes bezeichnen und zwar in seinem Verhältnisse zum Vater. Durch die Stellen, wo ihm der Geist zugeschrieben

wird, wird dann sein Unterschied und seine Einheit mit dem Geiste bezeichnet. Der Logos zu sein ist ihm eigenthümlich, den Geist zu haben ist ihm auch mit andern Menschen gemein, und darin können eben die Menschen auch die Gemeinschaft mit ihm haben, durch jenes ist er specifisch, durch dieses nur graduell von ihnen unterschieden. — Gelegentlich sei es erlaubt, hier zu erinnern, wie auch die σοφία einiger Bücher des alten Testaments, namentlich der Proverbien (bes. C. 8, 22. ꝛc.) zwar nicht ein eigenthümliches, von den bisher erwähnten verschiedenes göttliches Princip bezeichnet, aber doch auch nicht so schlechthin mit dem λόγος identificirt werden darf, wie Manche thun. Gehören die Begriffe von λόγος und πνεῦμα zunächst in das Gebiet der metaphysischen Spekulation, so ist dagegen die σοφία wohl ein Erzeugniß psychologischer Reflexion. Dem über den Inhalt des Bewußtseins Reflektirenden bot sich bald neben dem veränderlichen und durch menschliche Willkür bestimmbaren Inhalt ein unveränderlicher, unvergänglicher, gebietender und ordnender dar, und dieser wurde dann von jenem mit Recht als ein reines, unbeflecktes, göttliches Princip abgeschieden, und kommt also vielmehr mit dem überein, was im neuen Testamente πνεῦμα heißt, als mit dem λόγος. Nur die Aehnlichkeit der Ausdrücke in der gedachten Stelle der Proverbien mit dem Prologe des Johannis-Evangeliums konnte verleiten, sie mit dem λόγος zu identificiren; allein Sap. 7, 25. werden der σοφία auch solche Prädikate beigelegt, wie ἀτμίς, ἀπόῤῥοια, welche eher auf das πνεῦμα passen. Sofern in dem λόγος die wahre, unvergängliche Persönlichkeit erschienen ist, so steht freilich die σοφία auch mit dem λόγος in nächster Beziehung.

Zu weiterer Aufklärung über das Verhältniß der gedachten Personen wird es dienen, wenn wir jetzt auf das Verhältniß der immanenten zur transeunten oder Offenbarungs-Trinität kommen. Daß die letztere allein nicht genüge, wird kaum mehr der Erwähnung bedürfen; vielmehr ist das trinitarische Verhältniß seiner Natur nach ein rein immanentes, und darum muß das erste, worauf wir spekulativ geführt werden, die

immanente oder Wesens-Trinität sein. Blos der Begriff der Offenbarung Gottes genommen, würde uns weder eine Dreiheit noch eine Einheit geben. Ich sage der Begriff, denn wollten wir rein bei der Erfahrung stehen bleiben, so würde diese uns ohnedies auf nichts weniger als die Trinität führen. Dies hat aber auch wohl niemals Jemand gewollt, und ist am wenigsten die Meinung des verehrten Mannes, dem wir dadurch, daß er die immanente Wesens-Trinität zum Problem machte, die Wiederbelebung der Untersuchungen über dieselbe verdanken. Aber auch der Begriff der Offenbarung führt uns fürs Erste auf keine Dreiheit; denn sie giebt keinen Eintheilungsgrund an die Hand, wodurch wir genöthigt wären, gerade nur trichotomisch und nicht anders zu theilen in Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Es lassen sich hier möglicher Weise noch manche Bestimmungen als Zwischenglieder einschieben, und sind ja auch von manchen eingeschoben worden, wie Erhaltung, Vorsehung ꝛc., oder auch Weltgericht und Parusie ꝛc. Hätten wir aber auch die Triplicität, so bliebe es eben bei dieser Dreiheit, es fehlte uns gänzlich an der Einheit. Zwar wären diese Offenbarungsweisen in dem Wesen Gottes verknüpft, aber eben damit in einem andern, und wir hätten also eine Auflösung statt einer Trinität, da es in dem Begriffe dieser liegt, daß das Drei in sich selbst eins sei. Denn das wird Niemand Trinität nennen, wenn durch Hinzusetzung einer Bestimmung zu einem Begriffe eine Dreigliedrigkeit entsteht, die sich wieder zur Einheit aufhebt, sobald jene Bestimmung hinweggelassen wird. Es ist dies vielmehr die einfache logische Verrichtung der Division. Man hat daher von Anfang an allem Sabellianismus mit Recht vorgeworfen, daß er es entweder nicht zu einer rechten Dreiheit, oder nicht zu einer rechten Einheit bringe; am allerwenigsten aber, dürfte man hinzufügen, zur Trinität, und wenn Nitzsch (a. a. O. S. 301.) sagt, daß es für die sabellianische Monas gar kein ad intra, sondern nur ein ad extra gebe, so glauben wir dies als übereinstimmend mit dem eben Gesagten anführen zu dürfen.

Obgleich wir also die Trinität nur als Wesens-Trinität fassen, so wird damit doch keineswegs ausgeschlossen die Offenbarungs-Trinität; vielmehr da Gott eben sein Wesen offenbart, so ist schon darum vorauszusetzen, daß auch die Trinität davon nicht werde ausgeschlossen sein, und erinnern wir uns an das oben Gesagte, wie die Trinität die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit sei, so ist uns damit auch der Weg zu der Offenbarungs-Trinität gezeigt, oder, wie wir uns vielleicht besser ausdrücken, zu der Trinität, sofern sie sich offenbart. Denn nur diejenigen, welche die Wesens-Trinität ganz in Frage stellen, können eigentlich von einer Offenbarungs-Trinität sprechen, sofern sie damit bezeichnen, daß sie den Begriff der Trinität auf ein anderes Gebiet versetzen. Diejenigen hingegen, welche jene Wesens-Trinität festhalten, können nicht auch zugleich eine Offenbarungs-Trinität wollen; denn es kann nicht beide zugleich als unterschiedene geben, sofern beide göttliche sein sollen. Dies schließt jedoch nicht aus einen Unterschied in der Trinität, der nicht einmal blos in unsre Betrachtungsweise fällt; wir werden vielmehr genöthigt ihn anzunehmen, sofern wir bis jetzt nur die trinitarische Bewegung kennen gelernt haben, sofern sie das Wesen Gottes constituirt, nun aber ihre andere Seite erwägen, wie sie die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit ist. Oder: wenn der persönliche Gott eben als persönlich von der Welt geschieden ist, so fragt es sich über die Art seiner Beziehung zur Welt, und diese Beziehung kann natürlich keine andere sein, als die des dreieinigen. Aber ebenso sollte uns zum Voraus gewiß sein, daß wir nicht eine besondere Beziehung der ersten Person, eine besondere der zweiten und eine besondere der dritten annehmen dürfen; denn in diesem Falle würde es ja keine Beziehung des in sich einigen Gottes sein, sondern seinem Unterscheiden von sich würde so ein Uebergewicht gegeben, daß wohl auf keine Weise die ganze Lehre von dem Vorwurfe des Tritheismus sich retten könnte. Darauf, scheint es, hat man auch von Anfang zu wenig geachtet. Man hat, und gewiß mit Recht, auf die Trinität ein

großes Gewicht gelegt, aber man wollte sie überall wieder haben, und ließ sich sehr bald bestimmen, nur überall die Dreiheit zu suchen und zu setzen, verlor aber in Wahrheit dabei die Dreieinigkeit. Schon das apostolische Glaubensbekenntniß könnten wir nicht ganz von diesem Vorwurfe freisprechen, wenn wir ihm nicht den rein praktischen Sinn und concreten Zusammenhang zuschreiben dürfen, den ihm Fichte (a. a. O. S. 226. ꝛc.) beilegt, und der weit davon entfernt ist, dem Vater allein die Schöpfung, dem Sohne allein die Erlösung, dem h. Geiste allein die Heiligung zuzutheilen. Zwar die h. Schrift trug die Schuld einer solchen Einseitigkeit nicht; denn sonst hätte sie nicht dasselbe Werk Gottes bald unter diesen, bald unter jenen Namen stellen, sonst hätte sie nicht bei diesem und jenem Werke mehrere Namen vereinigen dürfen. Wir wollen nicht das a. Testament erwähnen, weil man diesem, das Wenigste gesagt, eine trinitarische Unentschiedenheit wird zuschreiben müssen, obwohl es sicherlich merkwürdig ist, daß in seinen ersten Worten schon neben Gott der Geist besonders erwähnt wird. Aber nach der Lehre des n. Testaments scheint wenigstens soviel richtig, daß wir Vater und Schöpfer nicht geradehin identificiren dürfen, daß Gott nicht Vater genannt wird, sofern er Schöpfer ist, und daß die Schöpfung nicht dem Vater zugeschrieben wird. Entweder wird von Gott überhaupt gesagt, daß er die Welt geschaffen habe, wie Ebr. 3, 4. Act. 17, 23., oder es heißt, daß durch den Sohn alle Dinge geschaffen seien, wie Joh. 1, 3. Ephes. 3, 9. Col. 1, 16. Der Ausdruck Vater scheint von Gott nur gebraucht zu werden in Beziehung auf sein Verhältniß zu Christus, und nur durch dessen Vermittlung auch in Beziehung auf die übrigen Menschen. Selbst in der Stelle 1. Cor. 8, 6., die man am ehesten dafür anführen könnte, daß Schöpfer und Vater gleichbedeutend seien, ist doch wohl das πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, nur im Hinblick auf das nachfolgende χριστὸς gesagt, als ob es hieße: wir haben einen Gott, aus welchem alle Dinge sind, und er ist der Vater unseres Herrn Jesu Christi, δι' οὗ τὰ πάντα. Wollte man das

διὰ und ἐξ noch anders von einander unterscheiden, als daß das erstere die nähere Bestimmung des letztern sei, so würde das διὰ das Mittel bezeichnen müssen, und das ἐξ den Grund, ein Verhältniß, das eben so unstatthaft ist von Christus zu prädiciren, als von dem von ihm unterschiedenen Vater.

Was das Verhältniß des Sohnes und des Geistes anbelangt, so wird dieses im n. T. verschieden ausgedrückt. Denn bald wird von Christo gesagt, daß ihm der Geist gegeben sei, und zwar nicht blos in einem gewissen Maaße Joh. 3, 34., bald daß er die Ursache seines menschlichen Lebens sei, Matth. 1, 20.: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου, bald daß Christus ihn, den Geist, sende, Joh. 16, 7. u. 26. πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. —

Von dem h. Geiste wird gesagt, daß er vom Vater ausgehe (Joh. 16, 26. παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), daß ihn der Vater sende (Joh. 14, 26. πέμψει ὁ πατὴρ), ganz wörtlich dasselbe, was auch von Christus gesagt wird (Joh. 16, 28. ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς, C. 20, 21. καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατὴρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.).

Durch die Ausdrücke Vater, Sohn und Geist, die allein in dieser ausdrücklichen Zusammenstellung im n. T. von der göttlichen Trinität gebraucht werden, scheint also in der That mehr ein immanentes Verhältniß der drei unter einander bezeichnet zu werden, als ein Verhältniß derselben nach außen, ein Offenbarungs-Verhältniß. Doch ist natürlich auch dieses immanente Verhältniß ein solches, welches nicht ohne Beziehung auf die Offenbarung bleibt. Der Vater heißt Vater nur zunächst, sofern er der Vater des Sohnes ist, und der Sohn heißt Sohn, sofern er der Sohn des Vaters ist. Ebenso der Geist heißt Geist, sofern er der Geist Gottes ist. Aber die beiden letztern, Sohn und Geist bezeichnen zugleich ein unmittelbares, Vater wenigstens ein mittelbares Verhältniß zur Offenbarung. In dem Sohne hat sich der Vater geoffenbart (Joh. 14, 9. ὁ ἑωρακώς ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα), der Sohn ist geboren worden, in die Menschheit eingegangen, und der Geist, der vom Vater

ausgegangen ist, ist in die Menschen eingegangen. Es ist also der Vater immer der der Welt entnommene Gott, der Sohn und der Geist Gott, sofern er in die Einheit mit der Welt eingeht.

Verfolgen wir dies spekulativ weiter. Es ist eine immanente trinitarische Bewegung in Gott, so wie wir es bereits gesehen haben. Gott ist wirklich als Liebe, dadurch, daß seine Versetzung zur vollständigen Befriedigung gekommen ist. Allein eben darin, daß Gott die wirkliche Liebe ist, liegt für ihn der Impuls zu schaffen, zwar nicht so, daß dies Schaffen Prozeß der Nothwendigkeit wäre; denn eben sofern Gott ein persönlicher, Liebe, freie Bewegung ist, müssen wir von ihm jeden Prozeß logischer oder physikalischer Nothwendigkeit ferne halten, so wie denn überhaupt, was man häufig, und namentlich auch die neuere Philosophie allzuviel vergessen hat, Logik wie Physik wohl Methode der Bewegung, niemals aber Anfang, Princip derselben sein kann. Dieses Princip ist vielmehr stets ein persönliches, der Wille der Person, sich als Allgemeines zu verwirklichen, sich zu versetzen. So ist auch die Schöpfung in ihrem Principe nur als absolutes Decret, als absolutes Decret der Liebe zu fassen. Die Eigenschaften Gottes sind überhaupt nach unsrer Entwicklung ebenso sehr Beziehungen seines Wesens zu sich selbst, als zu der Schöpfung, und wären sie nur das Letztere, wie Schleiermacher unter den Neuern will, so wäre wenigstens Gott ebenso abhängig von der Welt, als die Welt von ihm, und diese nothwendig zur Existenz Gottes. Die Schöpfung müßte, auf der einen Seite, dem Begriffe Gottes nach, Prozeß der Nothwendigkeit sein, aber ohne daß wir auf der andern Seite ein Princip für diesen Prozeß fänden: wir hätten immer nur ein κινούμενον, eben weil es ex hypothesi Nothwendigkeit ist, aber nie ein πρῶτον κινοῦν, und wir würden uns so in den jammervollen regressus in infinitum verlieren, oder, was derselbe logische Jammer ist, in einen Zirkel, in welchem die Welt Gott und Gott die Welt bewegt. Princip schlechthin kann nur absolutes Decret sein, und absolutes

Decret nur die Liebe. Kommt es aber zur Schöpfung, so liegt es in dem Decrete der Liebe, sich das Geschaffene so nahe als möglich zu rücken, d. h. es durch nichts Anderes, als das Geschaffensein von sich, unterschieden sein zu lassen. So wird die Schöpfung zu einem Prozesse der Persönlichkeit, zur Geschichte. Zur Geschichte eben als geschaffene, und doch zur Persönlichkeit eben in der Ebenbildlichkeit mit Gott. Das, was in Gott immanente, ewige Bewegung ist, wird in der Schöpfung zur zeitlichen. Es liegt in der absoluten Persönlichkeit, in ihrem Begriffe, sich zu einem gleichgültigen Dritten zu machen, darin also auch die Möglichkeit, Personen zu schaffen; es ist Gott als Geist, der sein πλήρωμα zur Geschichte, zur Unendlichkeit der Geister aufschließt, doch nicht so, daß dadurch die Einheit seiner, des Geistes, verloren ginge. Es ist vielmehr in dem Wesen des Geistes, in den Prozeß der Endlichkeit einzugehen, sich in viele zu setzen; aber in demselben seine Unendlichkeit, d. h. seine Erhabenheit über das viele Nacheinander und Außereinander, in der Allheit seine Einheit, d. i. seine Allgemeinheit festzuhalten. Schon die Gattung ist, wie wir dies früher (Bd. VI. H. 1. S. 97.) erwähnt haben, mehr als bloße Kategorie, es ist ideelle Macht, die jede Individualität überragt und sie sich unterjocht. In höherm Grade ist dies bei dem Geiste der Fall, der sich dadurch realisirt, daß eben, wie seine Einheit in die Allheit sich vertheilt, so doch das geistige Individuum nur durch Hingabe, Eingehen in diese Allheit, und Aufnahme derselben in die Einheit verwirklicht wird, — das Wesen des Gemeingeistes.

Allein die Person wird nicht geschaffen, es liegt vielmehr in dem Begriffe der Persönlichkeit, sich selbst zu setzen, und es ist damit eine Zurückhaltung Gottes, so als gleichgültiges Drittes, den Geist als Potenz zu setzen, als inneres Princip der Unendlichkeit der Geister. Wir erkennen, daß es dabei nicht stehen bleiben kann, daß dies noch keine Geschichte, nur ein unendliches Ausgehen Gottes wäre. Es soll aber ein Prozeß der Persönlichkeit sein, es ist das absolute Decret der Liebe, die

geschaffenen Geister in die Einheit mit sich zu setzen. Deswegen wird erfordert, daß Gott in diesen Prozeß der Persönlichkeit eingehe, selbst wie er von Anfang und Ewigkeit ein sich versetzender ist, sich als die realisirte Persönlichkeit, als den Begriff der Menschheit offenbare, in welchem alle Einzelnen ihre Persönlichkeit erfassen. Wie ein Du in Gott, so macht er sich zum Du für die Menschen, damit diese in ihm Ich würden.

Allein wie in Gott ein Du ist, damit ein Ich wäre, und ein Ich, damit ein Du wäre, so darf, indem das Du sich realisirt, zur vollständigsten Entwicklung seiner Macht kommt, das Ich nicht aufhören, vielmehr ist die vollständigste Darstellung des Du zugleich die vollständigste Darstellung des Ich. Und dies Ich, das bei jeder Versetzung, auch bei jeder Versetzung Gottes zurückbleibt, das um so vollständiger Ich, von Allem, was außer Gott ist, sich unterscheidendes Ich bleibt, je vollständiger die Aeußerung sich darstellt, dies ist, was das n. T. mit dem Namen Vater bezeichnet, oder es ist der, welcher heißt: ich werde sein. Die teutsche Sprache zerlegt nur in drei Theile, was die Hebräische mit Einem Worte אֶהְיֶה (Exod. 3, 14.) ausdrückt. —

Wenn also bei dem, was wir namentlich über den Geist gesagt haben, irgend Jemand die Befürchtung nahe gekommen ist, als werde auf die Weise Gott verweltlicht, mit der Welt identificirt, und das gefürchtete pantheistische Element eben doch auch hier nicht vermieden, dem mag das nun Gesagte zur besondern Beruhigung dienen. Der Pantheismus drückt eine Wahrheit aus, sein Irrthümliches besteht in seiner Einseitigkeit. Der Pantheismus, insbesondere der neuere idealistische, will nur Geist, und darum hat er eben nicht den Geist, welcher nur als persönliches Wesen ist, sondern er hat statt dessen eine einfache logische Kategorie. Wo wir den Prozeß der Persönlichkeit vor uns haben, da ist nie eine Ununterschiedenheit, eine logische Identität, eine mathematische Gleichheit zu befahren, sondern da ist immer nur Gliederung, gegliederte, wahrhafte Einheit (vergl. Bd. VI. H. 1. S. 98. ꝛc.). So geht also auch hier der

göttliche Geist in die vollständigste Einheit mit dem menschlichen ein, so daß er sich in ihm setzt; aber dieses Ersein hört darum nicht auf, ein Ich hinter sich zu haben, selbst Ich zu sein, so gewiß es bei dieser Versetzung nicht auf ein blos indifferentes Er, sondern auf ein Ich abgesehen ist. In dem Er kommt Gott und Mensch zusammen, in dem Du kommt es zu einer gegenseitigen Gemeinschaft, und in dem Ich ist jedes für sich.

Nach dem Bisherigen wird es auch deutlich sein, ob Diejenigen recht haben, die mit dem Begriffe der Schöpfung, d. i. mit dem Herausgehen der Welt aus Gott, mit dem Unterscheiden Gottes von der Welt schon die Persönlichkeit Gottes gewonnen zu haben meinen, und den Begriff der Schöpfung zum Schiboleth einer antipantheistischen Welt-Anschauung machen. Die einfache Erinnerung an die orientalischen Kosmogonieen sollte von dieser Genügsamkeit zurückbringen. Es läßt sich sehr wohl ein Ausgehen der Welt aus Gott annehmen, während doch noch viel zur Persönlichkeit Gottes fehlt. Umgekehrt aber können wir wohl sagen, daß, wenn die Persönlichkeit Gottes nicht wäre, es nie zu einer Schöpfung kommen würde, einmal, weil ohne den Prozeß der Persönlichkeit es nie entweder zu einer rechten Scheidung oder zu einer rechten Einheit des Geschaffenen und des Schöpfers kommen würde; zum Andern, weil ohne das absolute Decret der Liebe sich nicht sagen ließe, wie es zu einem Herausgehen Gottes aus sich selbst kommen sollte. Eben jene alten Kosmogonieen bringen, in Ermanglung des wahren, die wunderlichsten Motive zum Vorschein.

Wenn wir gesehen haben, wie auf spekulativem Wege bis zum Dogma der Trinität, und zwar der Wesens-Trinität, vorgedrungen werden muß, und zwar so, daß man sich die Trinität nicht blos analogisch vorstellbar macht, sondern daß sie als Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit erscheint, so sei es nun auch erlaubt über den kirchlich-liturgischen Gebrauch des Worts Dreieinigkeit eine gelegentliche Bemerkung hinzuzufügen. In früherer Zeit, in alten Gebets-Formularien ꝛc., ist dieses

Wort und die Anrede Dreieiniger sehr gebräuchlich. Es war gleichsam confessionell geworden, im Gegensatze besonders gegen den Muhamedanismus und auch gegen inwendige unitarische Ketzerei. Die drohende Gestalt des Islams hat aufgehört, der alles nivellirende Rationalismus trat auf, und mit ihm verkamen auch diese Ausdrücke, — nicht blos im liturgischen Gebrauche. Nun aber scheint sie eine neuere Zeit, die unbedingt und unbedacht nur das Alte restaurirt, von Neuem aufbringen zu wollen. Ob sie wohl recht daran thut? Sicherlich nicht; denn abgesehen davon, daß abstrakte Bestimmungen, zumal die allerabstraktesten Zahlenbestimmungen, in Anreden unpassend und wahrhaft geschmacklos erscheinen, so ist uns von Christus selbst eine ganz andere Anrede dargeboten worden für den Gebetston, und wenn wir das Wort Vater von Gott gebrauchen, so haben wir nicht nur das unserm Ich entgegenstehende göttliche Ich, sondern auch dasselbe so, wie es implicite die Trinität begreift; aber nicht in todt wissenschaftlicher Abstraktion, als dürre Zahl, sondern eben so, wie es belebt, verschlungen in den Prozeß unsres Lebens, unsrer Persönlichkeit, uns bei allen Beziehungen derselben erfaßt und erhebt.

Zur spekulativen Theologie.

Vom Herausgeber.

Fünfter Artikel.

Die Idee der Schöpfung.

1.

Als Resultat des vorigen Artikels (Zeitschrift Bd. VIII. 2. S. 212. ff. Bd. IX. 1. S. 1. ff.) hat sich ergeben, daß nicht nur die Natur Gottes, sondern seine Intelligenz und sein Gemüth, in seinem Willen zusammenwirkend, — die ganze, ungetheilte Persönlichkeit Gottes, Theil haben an dem Akte des Weltschaffens. Die Welt nämlich, weil zweckerfüllt, kann hienach nur gedacht werden als Werk, Beabsichtigtes: und in der That blickt überall durch die Nothwendigkeit der Naturgesetze ihr auch anders sein Können hindurch, welches dennoch wiederum über das Unbestimmte hinausgeführt, zur Entschiedenheit der Weltordnung festgestellt ist durch schöpferisch ordnenden Verstand und Freiheit (Z. Schr. Bd. V. S. 174.). Dies war es, wodurch ebenso der eine Gegensatz unbestimmter Möglichkeiten oder des Zufälligen im Weltdasein, wie der andere einer (nur unmittelbar) wirkenden, blind verkettenden Nothwendigkeit, aufgehoben ist in den dritten vermittelnden Begriff der gewirkten, angeordneten Nothwendigkeit, deren Existenz und Beschaffenheit es gerade verräth, ihren Grund in der Freiheit eines absoluten „Entscheiders" (S. 176.) zu haben. Das Leibnitzsche Philosophem von der gleichen Möglichkeit unendlich anderer Welten, an welches wir schon dort erinnerten, behält demzufolge die relative Wahrheit, daß durch jenen Ausdruck die Weltnothwendigkeit richtig als eine vermittelte,

abgestammte bezeichnet wird, nicht, spinosistisch oder pantheistisch, als die ursprüngliche, mit der Natur Gottes selbst identische Nothwendigkeit (Bd. IX. S. 65.); wiewohl damit jene unbestimmten oder unendlichen Weltmöglichkeiten vielmehr aufgehoben sind in der festen Gesetzlichkeit — wir nennen sie lieber Naturordnung — der Dinge, und jene Vorstellung ist nur zuzulassen als eine Fiktion des Denkens, welches durch ausdrückliches Aussprechen des Gegensatzes den Begriff der ursprünglichen Nothwendigkeit, — oder daß die unmittelbare Welt die Natur Gottes selbst sei, — von ihr ausschließen will. Eine andere Welt, als die gegenwärtige ist nur abstrakt möglich, — ihr Begriff schließt keinen Widerspruch in sich — nicht aber real möglich, weil der absolute Verstand, welcher die Weltordnung beschlossen, festgestellt hat, damit jede andere ausschließt.

2.

Dies die schon in allem Bisherigen erwiesenen Prämissen, auf welche auch der Begriff des Schaffens zu gründen ist. Das unmittelbar Wirkliche ist, — wie auch sonst der Akt des Schaffens zu denken sei, — Geschaffenes eben darum, weil es als nicht das absolut Ursprüngliche, die Natur Gottes seiend sich erwiesen hat; seine Nothwendigkeit ist daher auch nur die abgestammte, durch Freiheit gesetzte, aber damit ebenso sehr jedes (leere) Andersseinkönnen ausschließende. — Eine ganz andere, erst später bei der Lehre von der Welterhaltung, zu lösende Frage ist es jedoch, ob nicht der Begriff des Auchandersseinkönnens der Welt in einem engern Sinne wiederkehren und Wahrheit erhalten wird, nicht zwar von Seite des Schöpfers, der schlechthin nur Eine Welt und Weltordnung ewig denkt und will, sondern von Seite der Kreatur, welcher, weil sie eben kreatürlich, nicht ein mit Gottes Wirklichkeit Zusammenfallendes ist, eine nach dem Maaße ihrer eigenen Bedeutung abgestufte Selbstständigkeit übrig bleibt, was eben die individuelle Uranlage (das Monadische) jedes Weltwesens ausmacht, wodurch ihre Selbstentwicklung einen Bereich entge-

gengeſetzter Möglichkeiten (ein συμβεβηκός) in ſich ſchließt, welchem gegenüber wir den Begriff der göttlichen Welterhaltung auf eine weit concretere Weiſe werden faſſen müſſen, als es die bisherige Philoſophie gethan hat.

3.

Zuvörderſt — daß Gott Schöpfer ſei, nicht bloß real-ideales Leben eines ewigen Univerſums, liegt nicht in ſeinem metaphyſiſchen Begriffe: der Uebergang in dieſen Abſchnitt iſt daher auch kein durch rein dialektiſche Nothwendigkeit bedingter, womit der wahre Begriff des Schaffens vielmehr aufgehoben wäre. Nur am Grundfaktum eines Wirklichen, welches (nach dem gegebenen metaphyſiſchen Beweiſe) nicht Gottes Wirklichkeit ſein kann, wird es gewiß, daß Gott Schöpfer ſei, keineswegs in Folge einer im Begriffe Gottes ſelbſt zu findenden Nothwendigkeit. Vielmehr wäre von dieſem Geſichtspunkte aus zu ſagen, daß Gott, in ſeinem Weſen gleich vollkommen bleibend, auch nicht hätte ſchaffen können, — oder da nur ein fortgeſetztes Schaffen gründlichen Sinn hat: er könnte auch nicht ſchaffen, ebenſo könnte er den Willensakt, wodurch er die Welt ununterbrochen ſchafft, d. h. erhält, zurücknehmen, ohne dadurch innerlich ärmer oder verändert zu werden. Dies iſt der Satz, auf welchem jeder Theismus, welcher den Begriff des Schaffens anerkennt, zu beſtehen hat, und den auch der ältere Theismus der Pantheiſtik gegenüber ſtets zu behaupten ſuchte.

Dennoch muß bekannt werden, daß dieſer Satz, im Sinne der gewöhnlichen theiſtiſchen Vorſtellungen genommen, beſonders, wenn man dabei die Lehre von der Weltſchöpfung „aus dem Nichts" in ihrer bisherigen Unverſtändlichkeit dazunimmt, ſich in keinerlei Hinſicht begreiflich machen, ja nur rechtfertigen laſſe. Was den Urſprung dieſer dogmatiſchen Beſtimmung betrifft, was darin die wahre Bedeutung des „Nichts" und des „Schaffens aus dem Nichts" ſei, was mehr durch ſie ausgeſchloſſen, als poſitiv in ihr behauptet werden ſolle, iſt neuer-

dings, wie uns scheint, klar gezeigt worden. Strauß *) hat, soweit einem Nichttheologen darüber zu urtheilen erlaubt ist, überzeugend das Doppelte nachgewiesen: wie die ziemlich dualistisch gehaltene Lehre von der Schöpfung der Welt aus einem „gestaltlosen Stoffe" eigentlich die ältere der platonisirenden Kirchenväter gewesen sei, wie sich sodann im Gegensatze mit ihr der Begriff einer Schöpfung aus „Nichts", dogmatisch abgeleitet aus den bekannten Worten im zweiten Buch der Maccabäer, späterhin allmählig entwickelt habe, um dem Begriffe der Endlichkeit Gottes, welcher in einem von ihm unabhängigen Stoffe liegen würde, dadurch aus dem Wege zu gehen; und insofern hat dieser Ausdruck auch jetzt noch Wahrheit. Endlich zeigt er, wie die spekulativern Theologen darin übereinstimmen, daß Gott die Welt nur aus der Tiefe seines eigenen Wesens geschöpft haben, er sich selbst der Stoff der Weltschöpfung gewesen sein könne.

Hiermit ist das „Nichts", aber zugleich auch der Begriff des Neuhervorbringens eines noch nicht Vorhandenen, also, wie es scheint, überhaupt der Begriff des Schaffens in gewöhnlicher Bedeutung, ganz aufgehoben: Gott vielmehr selbst wäre die Welt, und der Pantheismus schiene gesiegt zu haben, — was Strauß auch in den folgenden Abschnitten seiner Glaubenslehre geltend zu machen nicht ermangelt. Anderntheils hat jedoch die Dialektik des Weltbegriffes bei uns ergeben, daß die Welt nicht das ursprünglich (göttlich) Wirkliche sein könne, sondern ein Abgestammtes, Beabsichtigtes, durch Intelligenz und Willen Vermitteltes (Geschaffenes). Zwischen jenen Begriff und diesen fällt daher das eigentliche Problem des Schöpfungsbegriffes, wobei vorläufig schon dies klar wird, daß, sofern Schaffen bedeuten soll, ein Neusetzen desjenigen, was vorher, weder dem Sein, noch dem Sosein nach, vorhanden war, das Hervorbringen eines schlechthin noch nicht Dagewesenen, wie die gewöhnliche Vorstellung jenen Begriff deutet, hiermit ein

*) Christl. Glaubensl. I. S. 625. ff.

völlig Unverständliches und Sinnloses behauptet werde; und wenn der Begriff der Schöpfung darum ein „Geheimniß," ein „Unerreichbares" dem Denken sein soll, weil man über jene Vorstellung nicht hinauskönne, so ist in ihr jedem Begriffe, jedem Denken vielmehr widersprochen, als dasselbe überflügelt. Mit vollem Rechte muß hier an Fichte's Ausspruch erinnert werden, daß der Begriff der Schöpfung, also gefaßt, der Widerspruch sei, „über den noch Niemand ein verständliches Wort vorgebracht habe," und dieser, der scholastischen Schöpfungstheorie gegenüber, steht der Pantheismus in entschiedenem Rechte, welcher einen solchen Begriff des Schaffens leugnet.

4.

Aber wenn wir damit auch nur den vorigen Satz (3.) vergleichen, so zeigt sich selbst in Bezug auf ihn die Unvereinbarkeit des gemeinen Schöpfungsbegriffes mit der behaupteten Unveränderlichkeit Gottes, welcher zu Gunsten jener Begriff gerade erdacht und in Werth erhalten worden ist. Wie sollte doch, muß man fragen, wenn die Weltwirklichkeit aus dem Nichts erst hervorgebracht sein soll, durch dies völlige Neuentstehen eines vorher noch nicht dagewesenen unendlichen Universums, ebenso durch das für möglich gehaltene Wiedervernichten desselben, nicht eine Veränderung wichtigster Art im Wesen und in dem Bewußtsein Gottes vorgehen, — auch abgesehen davon, daß alle diese Hypothesen und Voraussetzungen ebenso völlig unverständlich sind, als jeder festen Begründung entbehren?

Von dieser Seite bleibt vielmehr Hegels Satz: Ohne Welt (Universum, unendliche Wirklichkeit) wäre Gott nicht Gott; d. h. mit Gottes Wirklichkeit ist auch die des Universums gesetzt, es kann in Wahrheit Nichts entstehen oder vergehen, — in seiner vollen Wahrheit und Geltung.

Aber andrerseits sind damit die Gründe nicht außer Kraft gesetzt, welche uns nöthigten, über die bloß pantheistische Auffassung der Weltimmanenz Gottes hinauszugehen. Es muß dabei bleiben: die unmittelbare Wirklichkeit ist nicht die

göttliche; ohne dieſe Welt daher wäre Gott allerdings Gott, und im Verſchwinden dieſer Welt (welche Behauptung dann vielleicht einen unerwarteten Sinn bekäme) wäre in Gottes Weſen Nichts verändert, wohl aber in ſeinem Bewußtſein in Bezug auf dieſe Welterſtenz.

5.

In der Löſung jener Antinomie, jener dialektiſchen Gegenſätze, deren Hervorbildung den eigentlichen dialektiſchen Uebergang aus dem Bisherigen ausmacht, beſteht nun der neu von uns aufzuſtellende Schöpfungsbegriff; er iſt zugleich damit die völlige und innere Vermittlung des Pantheismus und Theismus auch in dieſem Theile. Sein Eigenthümliches iſt es gerade, daß keiner der beiden entgegengeſetzten Begriffe fallen gelaſſen oder in der Schärfe ſeiner Beſtimmungen geſchwächt werden darf; denn jeder derſelben iſt in gleichem Grade durch den Weltbegriff gefordert, wie er völlig ihrer Univerſalthatſache entſpricht, und wie er zugleich in der vollſtändig ausgebildeten Idee des Abſoluten ſeine entſprechende Begründung erhalten hat. Und wenn wir dadurch in eine nicht zu löſende (wenigſtens in den bisherigen Syſtemen der Metaphyſik und der Religionsphiloſophie auf eigentlich wiſſenſchaftliche Weiſe noch nicht gelöſte) Alternative eingeklemmt ſcheinen, ſo haben wir nur, weil wir auf dem Boden des Realen, Wirklichen fußen, nicht mit bloß Hypothetiſchem oder Erdachtem verkehren, vertrauensvoll dieſem Zuge des Wirklichen zu folgen, um bei dem allein übrig bleibenden Reſultate der Vermittlung anzukommen. Wir erinnern in dieſem Betreffe an die ſchon feſtgeſtellten, allgemeinen ontologiſchen Ergebniſſe.

Es kann ſchlechthin Nichts werden, die Daſeinsform des Endlichen annehmen, als was ſchon iſt, in ewiger Realität. Nichts entſteht daher wahrhaft, aber Nichts vergeht auch in Wahrheit: dies ergab ſich ſchon in der erſten ontologiſchen Begriffsdialektik des Werdens (Ontol. §. 95. S. 169. f. Z. Schr. V. S. 163.). — Aber auch der Begriff des ewigen Werdens, in welchem alles Endliche entſtehen und wieder untergehen ſoll, indem nur das Abſolute das Ewige und

Beharrliche ist, mußte aufgehoben werden (a. a. O. §. 106. S. 179. Z. Schr. V. S. 166—170.): in allem Werden ist selbst ein endlich Substantielles, qualitativ Urbestimmtes das Beharrliche. Wir mußten die Monadenlehre Leibnitzens und Herbarts wieder aufnehmen. Erst von der Unendlichkeit dieser in einander bezogenen Urpositionen kann gründlich zum Absoluten, als ihrer wechselbeziehenden Einheit, aufgestiegen werden. (Ontol. §. 112. S. 188. ff. Z. Schr. V. S. 186. ff.). Dies gab die Keime der wahren Weltimmanenz Gottes: — er ist das lebendig Beziehende, einend Gegenwärtige in ihnen; — aber auch seiner Transscendenz: — er kann ihnen immanent nur als selbstbewußter, persönlicher Geist sein.

6.

So weit die ontologischen Prämissen: paralleliſiren wir damit den hier zu findenden Begriff des Schaffens; so zeigt sich, daß derselbe die ewigen Urpositionen nicht betreffen kann. An sie reicht dieser Begriff nicht heran, weil sie ewige, mit Gottes Natur gleiche sind; das vielmehr ist die Frage, wie sie in ein Werden, in (zeitliche) Geneſis eingehen können? Dafür fand sich dort die (ontologisch abschließende) Antwort, daß die Geneſis und der Wechsel überhaupt nur an der Beschaffenheit der Urpositionen durch ihr wechselndes Verhältniß zu einander hervortreten (§. 75. §. 104—106), nicht aber ihre Urbestimmtheit betreffen. Dieser zunächst das Problem des Wechsels und Werdens lösende Begriff mußte dort aber die Frage unberührt lassen, was denn eben jene wechselnden Verhältnisse, jene beweglichen Beziehungen der Urpositionen selbst zu einander bedinge, warum sie nicht in der absoluten Ruhe ihres Urverhältnisses zu einander (ihrer Urständlichkeit in Gott) verharren? Die Thatsache des Werdens war erklärt, aber nicht ihr höchster Ursprung angegeben. Dafür hat sich uns hier der Begriff des schöpferischen Willens dazwischengeschoben; doch ist zu bekennen, daß er bis jetzt (nicht minder bei uns, wie in aller bisherigen spekulativen Theologie) ein unbestimmter Ausdruck geblieben ist, mehr um eine leere Stelle, eine noch nicht

gelöste Frage zu bezeichnen, als um die klare Einsicht zu gewähren, wie jenes Problem durch ihn gelöst werden könne. Nicht anders verhält es sich mit dem andern dafür gewöhnlich gewordenen Ausdrucke des Uebergehens aus dem Idealen in's Reale, wodurch man sich von Seite des Pantheismus mit jenem Probleme abzufinden gesucht hat. Er ist nicht minder leer und unverständlich. Wäre jenes „Ideale" nicht zugleich vielmehr wahrhaft real, so vermöchte auch Nichts aus ihm real zu werden. Und dennoch, wenn es real schon ist, was bedeutet jenes nachfolgende Uebertreten in's Reale, was kann es ihm Neues geben, da es nothwendiger Weise real ja schon ist, um der Voraussetzung nach es erst werden zu können?

7.

Wir müssen daher genau vorerst abgränzen, was in dem Begriffe des Schaffens nicht liege, um dadurch seiner positiven Bestimmung immer näher zu kommen. — Zuerst steht unwiderleglich fest, so sehr dies auch mit der gewöhnlichen Vorstellung darüber streiten möge, daß durch Schaffen (schöpferischen Willen) überhaupt Nichts zu entstehen, neu zu werden vermöge. Es wird dadurch nur, d. h. tritt in die Genesis ein, was an sich ewig ist. Und auch im frühern Zusammenhange ist schon nachgewiesen worden (IX. S. 74. ff.), daß durch die Welteristenz überhaupt nichts Neues entstehe. Gott ist Alles in seinem realen Leben; deßhalb vermag durch das Weltwerden nichts Anderes (Neues) in den Bereich der realen Existenz zu treten. Der Stoff und Lebensgrund, der sich in der Welteristenz und Weltgenesis verwirklicht, ist schlechthin nur der des göttlichen Realuniversums, sind die göttlichen Lebenskräfte; wie ein Anderes nicht ist, so vermag auch im Werden nichts Anderes zur Existenz zu kommen.

Bis so weit möchte, obenhin betrachtet, Einverständniß unter allen Schöpfungstheorieen vorhanden sein; denn im Allgemeinen wenigstens hat bisher kein Schöpfungsbegriff, freilich ohne vollen Ernst damit zu machen, sich jener Konse-

quenz entziehen können, wie dieselbe auch schon im theistischen Gottesbegriffe des allerrealsten Wesens enthalten ist. Nun ist aber die ältere Behauptung, will sie selber sich klar werden, die, daß die Weltsubstanzen vor dem ausdrücklichen Schöpfungsakte nur der Potenz, nicht aber der Wirklichkeit nach, in Gott existiren; wie würde sonst der bisherige Begriff des Schaffens, als eines neu in Existenz Setzens, sich halten lassen? Gott hat daher die Weltschöpferkräfte an sich nur abstrakt allmächtiger Weise (der leere Begriff der Allmacht, welchen man dem allerrealsten Wesen beilegt); und erst indem er die Weltdinge hervorbringt, sie aus dem Nichtvorhandensein (dem „Nichts") in Existenz setzt, hat er auch seine Kräfte — und dadurch sich selbst, so weit er Natur, Realität ist, — aus der Möglichkeit (Potentialität, Idealität) in die Wirklichkeit fortbestimmt. Hiernach fällt (diese) die scholastische und überhaupt hergebrachte theistische Schöpfungstheorie, wenn sie sich selbst versteht, unerwarteter und ihr unerwünschter Weise mit dem Pantheismus zusammen: die Weltschöpfung ist eben nur das Fortschreiten Gottes von der Potentialität zur Wirklichkeit, Selbstschöpfung, Selbstverwirklichung Gottes, in welchem Satze von jeher das charakteristische Wesen des Pantheismus gefunden worden ist; — und im Hintergrunde steht der deistische Gottesbegriff, der reine Geist, von welchem wir freilich das Wort wiederholen müssen, daß es einer der größten Widersprüche und „Unbegreiflichkeiten" ist, welche dem Verstande angemuthet werden können, aus einem so naturlosen Geiste (wenn er auch für sich selbst denkbar wäre, wovon sich gleichfalls das Gegentheil gefunden hat) eine solche Welt des Realen und Bewußtlosen entsprungen zu denken. Ein Solches vermöchte auch der „allmächtige" Wille nicht hervorzubringen, wollen wir unter ihm überhaupt nur etwas klar Verständliches denken.

8.

Hiermit ergiebt sich: — das wesentliche Resultat der Schöpfung kann nicht in einer Erweiterung oder Berei-

cherung des Umfanges von Existenz bestehen — die Summe des (eigentlich) Existirenden ist ungeschaffen, ewig sich gleichbleibend, die Natur Gottes selber. Ebenso: — der wesentliche Akt des Schöpfungswillens, da er nicht darin besteht, ein schlechthin Neues zu setzen, kann nur die Bedeutung haben, dem Realen, Ewigen, eine andere Form der (nicht ewigen) Existenz zu geben. Das göttliche Realuniversum, die göttlichen Lebenskräfte werden durch ihn nicht realer, wirklicher: es giebt hier überhaupt keinen Comparativus oder Superlativus, sondern nur den einfachen Positivus der Wirklichkeit; — aber das ewig Seiende geht durch ihn in die Gestalt des Werdens, des Hintereinanderhervortretens der Momente ein, welche ursprünglich, in ihrem Lebensgrunde, dem ewigen Universum, in Eins verbunden sind. Es ist ein Herabsteigen desselben aus seiner ewigen Vollendung und Dauer zur Genesis und Zeitlichkeit, durch Lösung jener ursprünglichen Einheit des Zusammenseins und Ineinanderwirkens (6.), womit die Elemente und Lebensstoffe alles Wirklichen in Zertrennung treten, welche eben, wie allgemein und unbestimmt zunächst auch dieser Ausdruck noch ist, doch schon vorläufig den allgemeinen Charakter des Endlichen zu erklären geeignet wäre.

Hiermit ist die Antinomie (4. 5.), von der wir ausgingen, ihrer Lösung schon um einen Schritt weiter geführt, als nun die beiden entgegengesetzten Bestimmungen derselben einander näher rücken: ohne Gott keine Welt und umgekehrt; er ist selbst das ewige Universum. Dennoch — die gegenwärtige Welt ist nicht dies ewige Universum — sie ist nur durch Umwandlung des Ewigen ins Werdende: die unmittelbare Wirklichkeit enthält, nur in Form der Sonderung und daher der Genesis, dasselbe, was in Gott, ideal und real zugleich, präexistirt (vergl. Z. Schr. IX. S. 74. 76. 77.).

Daß der Grund dieser Umwandlung, da Gott allein als persönliches Wesen denkbar, nur in seinem „Willen" zu finden sei, liegt bis jetzt eigentlich nur darin, weil in seinem

absoluten Leben und allgemeingsamen Selbstbewußtsein der Grund davon nicht gefunden werden konnte. Auch diese Bestimmung des Willens bleibt daher noch mehr von negativer, als positiver Bedeutung.

9.

Analysiren wir überhaupt jedoch jenen Begriff schärfer, so zeigt sich, daß Wollen an sich selbst nur bedeuten könne das in ausdrückliche Sonderung Setzen desjenigen, was im Wesen des wollenden Subjekts schon präexistirt, aber zumal und in Eins gesetzt. Das absolut wollende und zufolge dieses Wollens realisirende Wesen ist schon Alles, was es (etwa in alle Unendlichkeit) wollen kann — sonst wäre es nicht real wollend, — es wäre lediglich wünschend oder begehrend dasjenige, was es eben nicht ist: — und der Effekt seines (realisirenden) Wollens kann auch hiernach (vgl. 6. 7.) nicht bestehen im eigentlichen Hervorbringen von Etwas, sondern nur darin, auseinander treten zu lassen in geschiedene Momente, also zum Zeitlichen zu machen, was im Wollenden verbunden, aber darum ohne ausdrückliche Sonderung existirt. Nur dies kann der Effekt des absoluten (göttlichen) Willens sein, gerade weil er absoluter ist und alle Elemente seines Wollens in sich selbst trägt; — während der bedingte, endliche Wille, der menschliche, allerdings den scheinbaren Vorzug hat, Neues hervorbringen zu können, weil er nur verändernder Ordner des schon Ausgeschaffenen, nicht aber wahrhafter Schöpfer, Hervorbringer aus dem realen Abgrunde der Dinge sein kann. So zeigt sich die nur für den oberflächlichen Blick paradoxe Wahrheit, daß es gerade im Begriffe des absoluten, wahrhaft schöpferischen Willens liegt, nichts Neues hervorzubringen, nur zeitlich werden zu lassen das Ewige, während die Willensentwürfe, welche wir ausführen, durch veränderte Combination des uns vorausgegebenen Stoffes Neues erscheinen lassen. Dabei ist bemerkenswerth, daß da, wo das lebendige und das geistige Geschöpf in gewissem Sinne in die

Rechte des Schöpfers treten, und sein Werk fortsetzen, in dem organischen Akte des Zeugens und in dem schöpferischen Bilden durch geniale Eingebung, dies Wirken hier zugleich ein unwillkührliches, der Freiheit entnommenes oder sie überwältigendes ist. In beiden werden wir uns bewußt, daß eine allgemeine Macht darin durch uns hindurchwirkt. — So wäre in diesem allgemeinen Begriffe des Willens eine Bestimmung gefunden, welche dem hier untersuchten Probleme annäherungsweise entspricht: absolutes Wollen oder Wollen des Absoluten kann nur in Zeitlichkeit Setzen des an sich Ewigen bedeuten.

10.

Was jedoch die Wirkung und der Inhalt jenes schöpferischen Willensaktes sei, was eigentlich vorgehe in jener Verzeitlichung des Ewigen, — welcher Ausdruck für sich selber nur eine ebenso abstrakte, als trivial gewordene Erklärung enthielte, — ist jetzt zu untersuchen. Nicht Wenige vielleicht der theistischen Denker werden der Meinung sein, daß den innern Hergang der Schöpfungsthat aufzudecken für uns unmöglich bleibe, indem wir in den Grund unsers eigenen Wesens nicht herabsteigen, die tiefste Voraussetzung unserer selbst, aus der wir sind, nicht völlig in den Gedanken auflösen können. Was an diesem Ausspruche wahr ist, welches aber nur das Individuelle, Einzelne und dessen Causalverkettung betrifft, verkennen wir nicht und werden es an seiner Stelle näher begründen, während das Universale und Allgegenwärtige des wirkenden Weltgrundes eben darum klar und sicher erkennbar bleibt, weil sein Effekt der allgemeine, zugleich das Wesen des wirkenden Grundes in sich selbst tragende ist, gleichwie Platon sagte, daß das in kleinerer Schrift der Natur Unerkennbare in dem größten Maasstabe ihrer Ausführung aufzusuchen sei, um dann erkannt werden zu können. Indem wir allerdings jedoch den auf pantheistischen Grundvoraussetzungen beruhenden Begriff eines absoluten Wissens für unsere Spekulation abgelehnt haben; kann es

in diesem Falle nöthig scheinen, an unser Erkenntnißprincip noch bestimmter zu erinnern: es ist nur das alte, auf dem auch alles Bisherige beruht — die metaphysisch verstandene Weltgegebenheit, welche, wie sie uns zur Lehre vom Wesen Gottes und von einer Natur in Gott brachte, so auch in demselben stetigen Zusammenhange das Wesen seines Willens wird entdecken lassen. Der Inhalt und der Zweck des schöpferischen Willens ist eben der Inhalt der Welt selber: in der Weltwirklichkeit muß jener sein Zeugniß niedergelegt haben. Die Prämissen für diesen Begriff bleiben daher auch hier die doppelten; zuerst: was Gottes Wirklichkeit ist im Gegensatze zu der der Welt; was überhaupt uns nöthigte, der unmittelbar erscheinenden Weltwirklichkeit die wahrhafte Wirklichkeit (Gottes) gegenüberzustellen, deren weiterer, durch seinen Willen vermittelter Effekt jene eben ist; sodann: — wie sich an diesem Effekte der Charakter des göttlichen Willens offenbart.

11.

Gottes eigene Wirklichkeit ist erkannt worden als absoluter Lebensproceß, stete Ueberwindung des Unendlichen, Uneinen durch die einende, harmonisirende Macht, welche sich überhaupt in seinem Selbstbewußtsein, zuhöchst in seinem Gemüthe gefunden hat, der eigentlich temperirenden Macht Gottes (IX. §. 34. 35. S. 49. §. 43. S. 68). Dies, wodurch das Ursprüngliche in ihm, die Fülle seiner Natur, deren Abglanz eben die erscheinende Wirklichkeit ist, trotz der Ausdrücklichkeit und Unterschiedenheit der Real-Ideen des Urmonadischen (§. 27.), dennoch nicht zur gegenseitigen Schiedlichkeit, — das räumlich Geschiedene nicht zur gegenseitigen Verfinsterung und Undurchdringlichkeit, das Dauernde nicht zur trennenden Genesis der Zeitlichkeit, werden läßt. Der Selbsterzeugungsproceß Gottes kann in keinem seiner Momente gehemmt werden, weil die Natur, das Uneine in ihm, nur als das Aufzuhebende, Werkzeugliche, der siegenden Einheit dient. Das absolute Leben, wie alles Leben, wird nur aus der steten Ueberwindung seiner Negation, der

Trennung der Lebensmomente, gewonnen: in diesem Sinne ist Hegels Satz, daß jede Affirmation nur Negation der Negation, sich aus ihr wiederherstellende Einheit entgegengesetzter Momente sei, noch immer von tiefer und universaler Bedeutung. In dieser vollgelingenden Ueberwindung des Trennung Suchenden, welche Gottes Leben zum absoluten macht, worin eben deßhalb die Einzelnheit und Schiedlichkeit nie in Disharmonie treten kann, sondern das von der Einheit Durchwohnte, weil intelligent Durchleuchtete, ist, beruht eben die volle, sich selbst genießende Wirklichkeit, in diesem Selbstgefühle die Seeligkeit Gottes. Der Selbsterzeugungsakt desselben zeigt sich auch hiernach als sein Selbsterkenntnißakt, welcher Gott von der Selbstallwissenheit auch zur Weltallwissenheit (der geschöpflichen Dinge) fortbegleitet und eine solche allein möglich, wie erklärlich macht.

Dies Universum haben wir nun bezeichnet als das wahrhaft wirkliche, theils seinem Inhalte nach: — Nichts vermag außer ihm (praeter ipsum) zu sein; — theils seiner Wirklichkeitsform nach: — es ist die allein wahre, in sich selbst vollgenügende Weise der Existenz. Daß es aber sei (daß es nicht bloß existire in der Fiktion unsers abstrahirenden Denkens), davon giebt das in abgestammter, unwahrer Existenz uns vorliegende Universum die allersicherste Bürgschaft: es hat sich gezeigt, daß sein eigener Zusammenhang und die Wechselbeziehung seiner äußerlich wahrhaft geschiedenen Theile sich nur denken lassen als innerlich zusammengehalten von jenem allgegenwärtig hindurchwirkenden ewigen Universum göttlicher Lebenskräfte. Am niedern, endlich getheilten Dasein scheint die Ewigkeit des göttlichen Seins gerade auf das Gewisseste hindurch. So weit das bisher klargewordene Resultat über das Verhältniß beider Universa.

12.

Indem aber die unmittelbare Welt ihrer Existentialform nach nicht Gottes Wirklichkeit sein kann, ihrem Inhalte nach

jedoch nur Gottes eigenes Wesen ist; kann der sie bewirkende Schöpfungsakt, dessen Begriff wir suchen, lediglich gedacht werden als eine Degradation seines Wesens, ein Herabsteigen Gottes aus seiner Ewigkeit und wahren Substantialität, als Sich-Entäußerung des eigentlich Göttlichen in seinem Wesen: ein Gedanke, dessen scheinbare Paradoxie und nächste Unverständlichkeit uns nicht abhalten darf, zu bekennen, daß er auf dem geraden Wege der Konsequenz liege, und daß kein theistischer Schöpfungsbegriff, sofern er gründlich gefaßt wird, ihn umgehen kann (vergl. später §. 23.). Und was die Paradoxie desselben betrifft, so könnte an Schellings Bemerkung erinnert werden, daß die Schöpfung als einen Akt der göttlichen Selbsterniedrigung zu fassen, den tiefsten und frömmsten Denkern eigen gewesen sei. —

Aber warum überhaupt dieses Niedrigere hervorbringen, was mit der Gotteswürdigkeit und Weisheit dieser That in geradem Widerspruche zu stehen scheint? und wie vermag überhaupt nur aus dem an sich Vollendeten ein Geringeres hervorzugehen? Auch dies „warum" und „wie" darf nicht unerörtert bleiben, so gewiß die Welt sich nicht als blind nothwendige Wirkung, sondern als Beabsichtigtes zeigt. Die Antwort auf alle diese Fragen kann jedoch nur in der Welt selber gesucht werden; in ihr muß die Lösung derselben niedergelegt sein. Dennoch möchte, diesen Schwierigkeiten und der ganzen Fassung der Frage gegenüber, ein großer Theil der Spekulativen vielleicht in Versuchung gerathen, sich von hier aus unmittelbar dem Pantheismus wieder zuzuwenden, und dieser wird nach dem obenhin gefaßten Scheine in jenen Umständen nur eine Bestätigung seiner Principien sehen. Es schiene nämlich hier der pantheistische Begriffsübergang sich auf das Behendeste und Füglichste wieder einleiten zu lassen, daß die Ewigkeit Gottes eben nur seine unendliche Selbstverendlichung (Weltwerdung) sei, womit der Knoten freilich zerhauen, und das hier uns beschäftigende Problem als gar nicht vorhanden nachgewiesen würde. Wäre ein solcher Rückfall in einen dialektisch schon völlig

überwundenen Standpunkt, — dergleichen jetzo aus Ungeduld oder Misbehagen über unbefriedigte Forschung so häufig sich zeigen, — mit wissenschaftlichem Fuge überhaupt hier zuzulassen: so müßte alles Vorhergehende, das Resultat unsrer ganzen Ontologie und die principielle Widerlegung des bloß Pantheistischen durch alle Begriffsstadien hindurch verläugnet werden.

Aber außerdem enthält die Betrachtung des Problemes der Welt gerade aus diesem Gesichtspunkte die wichtigste Stütze in der Weltgegebenheit selbst, indem sich in ihr das Niedere überall neben das Vollkommnere gestellt findet, und das Geringere dem Höhern zum nothwendigen Mittel der Selbstverwirklichung dient. Wir folgen also auch jetzt offenbar nur dem Zuge der Untersuchung, der im Gegebenen liegt, wenn wir von hier aus den Begriff der Schöpfung in's Auge fassen: das Problem fällt mit dem zusammen, das wir schon im Vorhergehenden mehr als einmal als das bis jetzt noch nicht gelöste bezeichneten: wie jene Trennung und äußere Entgegensetzung des Niedern und Höhern, Unvollkommnern und Vollkommnern erklärbar sei, welche eben die Endlichkeit der Welt ausmacht und die im Wesen Gottes nicht gedacht werden kann, dessen Natur in seiner geistigen Einheit aufgehoben ist.

13.

Sofern nun sich ergeben hat, daß Schaffen von Seiten Gottes nur heißen kann: entstehen lassen eines Niedrigern aus sich, indem also Gott schaffend nur sein eigenes Wesen herabsetzt oder des eigenthümlich Göttlichen entkleidet, daß dies Göttliche und allein ihm Zustehende aber in der völligen Durchdringung seiner Natur und seines Geistes liegt (IX. §. 31. S. 45.): so hat dieser vorher ganz unverständliche Ausdruck jetzt an dem Gegebenen selber seinen Sinn erhalten. Jenes Niedere, Depotenzirte, des eigenen Wesens Gottes ist die Natur in ihrem empirischen Sinne, als eine des Bewußtseins entbehrende Wirklichkeit; das Depotenziren, woraus sie entsteht, bestände daher nur in dem Sichzurück-

ziehen des göttlichen Geistes aus dem eigenen Substantiellen: die in seinem ewigen Wesen vom Bewußtsein durchdrungene, in den Geist gesetzte, göttliche Natur hörte auf dies zu sein, würde blind und bewußtlos wirkend, und darin bestände der ursprüngliche Akt des Schaffens, der Schöpfungsanfang. So sehr nun dieser Begriff abermals nur in seiner weitern Ausführung Wahrheit und Halt empfangen kann, so ist doch zu gestehen, daß er der einzige ist, welcher dem bisherigen Zusammenhange entspricht, welcher vorläufig den Widerspruch löst, der im Begriffe des Schaffens sich ergab, und der in die angegebene Antinomie (5.) hinaus lief: schaffend nichts Neues setzen zu können, — da in Gottes Wirklichkeit Alles, realer, wie idealer Weise, enthalten ist, — und doch eine neue Art des Daseins setzen zu müssen, da die unmittelbare Weltwirklichkeit jenes göttlich Wirkliche nicht zu sein vermag.

14.

So gewiß nun aber diese Weltwirklichkeit, obgleich aus einer ursprünglichen Selbstdepotenzirung Gottes entstanden, dennoch als Werk, Beabsichtigtes sich ankündigt (1.), also nichts Unwillkürliches, Blindwirkendes im absoluten Principe dabei zulässig ist, vielmehr, wie schon die frühere Dialektik der Weltzwecklehre gezeigt hat (V. S. 201. ff.), Absicht, Zweck der Weltentstehung in allen ihren Theilen zu Grunde liegt: so wäre es mit diesem Begriffe des Zweckes in völligem Widerspruche, ebenso mit der im Weltdasein allgegenwärtig sich bezeugenden Zweckmäßigkeit unverträglich, jene Depotenzirung der Natur Gottes, worin die Grundlage der Schöpfung gegeben ist, um ihrer selbst willen geschehen zu denken: sie kann nur um eines Andern willen, als Bedingung, Voraussetzung desselben, geschehen sein: sie ist, nach der Dialektik der Weltzwecklehre ausgedrückt, absolut nur Mittel, in keinem Sinne Selbstzweck.

Wir haben daher (metaphysisch, wie auch, was alsbald sich zeigen wird, erfahrungsgemäß) im Willen Gottes zur

Schöpfung ein Doppeltes oder, noch schärfer bedacht, ein Dreifaches zu unterscheiden, daß Gott, sich depotenzirend, etwas Untergeordnetes zuläßt, um dadurch einen höhern, endlich einen absoluten Zweck zu vermitteln: in Voraussicht auf diesen also das Niedere, nicht sowohl wollend hervorbringt, als wollend zuläßt, eine untergeordnete Kraft für sich walten läßt, um aus ihr, nun wirklich schöpferisch, das Höhere und Höchste, Beabsichtigte, herauszugestalten: — ein Mittel und der daraus zu verwirklichende Zweck, welcher nur aus der Unterwerfung, Ueberwindung jenes hervorgehen und nur so sich entscheiden, befestigen kann. Was dies aber sei, sowohl das Unterworfene, als das, was aus dem Unterworfenen hervorgeht, — wiewohl sich finden wird, daß wir hierin die allgemeine Weltökonomie des endlich Wirklichen bezeichnet haben, — dies wird ohne Zweifel die Welt, ihr Gegebenes, uns lesen lassen, weshalb wir nun die Weltzwecklehre in Bezug auf diesen Begriff des Schaffens von Neuem ins Auge fassen müssen.

So viel vorläufig zur Bezeichnung des neuen Princips, welches, wie es sich auch im Folgenden noch weiter zu befestigen hat, historisch wenigstens das für sich anführen kann, daß die Eine der großen Grundlehren über Gott und die Welt, welche sich, wie ein gemeinsamer Faden, durch alle Ueberlieferungen der Philosophie bis in die ältesten Zeiten hineinzieht, ihr bestätigend zur Seite tritt, so wie diese umgekehrt durch unsere Ansicht ihre Erklärung und ihr wissenschaftliches Verständniß erhält: daß nämlich die Sinnenwelt, das erscheinende sinnliche Dasein, weit mehr das Resultat eines zulassenden, als Werk eines positiv hervorbringenden Willens Gottes sei, — was ja eben der Begriff ist, welcher der Vorstellung jenes Philosophems von einem „Abfalle" der Sinnenwelt aus Gott zu Grunde liegt. Ebenso ist nicht zu verkennen, daß ein tiefes Lebensgefühl in uns ein ähnliches Zeugniß giebt, indem das Sinnliche und Natürliche, wenigstens die sinnliche Potenz im Menschen, für sich wirkend und vom Geiste ununterworfen,

als ein wesentlich Ungöttliches, von Gott Entfremdendes empfunden wird. Die Konsequenz liegt nahe, es eben deshalb auch nicht als ein unmittelbar vom geistigen Principe in Gott Hervorgebrachtes, und so auch nicht als ein für sich selbst, sondern nur als Mittel, von ihm Gewolltes zu denken.

15.

Der Zweck, wie der End-Zweck der Schöpfung ist (und wird) realisirt in der Welt. Jedes Weltdasein ist Zweck für sich; daher an sich selbst zweckmäßig und vollendet, — aber zugleich für Anderes, also eingereiht in einen absoluten Zusammenhang von Zweckſteigerungen und in einem absolut höchsten Zwecke sich abschließend. So weit die Weltzwecklehre der Metaphysik.

Wie wir nun aber von der sichtbaren Gegebenheit der Zweckbeziehungen in der Welt schon vorlängst zurückschließen mußten auf ein im Schaffen derselben zwecksetzendes Absolutes: so gewinnt damit der Begriff des Zweckes der Welt eine Bedeutung für das Bewußtsein Gottes selber. In diesem (subjektiven) Sinne ist „Zweck" ein vorbildlicher Gedanke, den man zu realisiren strebt, um ihm auch außer seinem Denken — und der Realität, die er präexistirend schon im Zwecksetzenden hat, Wirklichkeit zu geben: — dies aber nur zufolge eines (innerlich gleichfalls gedachten) Beweggrundes, und durch vermittelnde Glieder, als gleichfalls gedachte Mittel für jenen Zweck. Eine solche, Zweck und Mittel verbindende Gedankenreihe ist nun auch in Gott anzunehmen, so gewiß einerseits die Welt zweckerfüllt, andererseits Gott selbstbewußte Persönlichkeit ist, und dem Akte des Schaffens zu Grunde zu legen. Es ist unsere alte Lehre vom „Gedankenkosmos" in Gott, hier nur eigentlicher auf den Begriff des schöpferischen Zwecksetzens bezogen.

In diesem Sinne gewinnt auch für die spekulative Theologie die ältere, von den neuern Theologen beinahe fallen gelassene Frage wieder ihre Bedeutung: welches in Gott der

Endzweck der Schöpfung gewesen, — oder vielmehr, welches er sei? Nur ist dieselbe dadurch auf einen andern Standpunkt gerückt, daß dieser Endzweck von uns nicht hinter der Welt gesucht wird, etwa in sonstigen (leeren und zugleich menschlich subjektiven) Hypothesen, über die möglichen Zwecke, die Gott bei der Weltschöpfung gehabt haben möge, sondern daß er in der wirklichen Welt lesbar niedergelegt, als ihr Inhalt ihr einverleibt sein muß. Das ist es gerade, was die Motive und Endzwecke endlicher Geister von denen des absoluten Geistes unterscheidet, und warum die gleiche Auffassung des letztern diesen verendlichen würde, daß bei endlichen Geistern ihre Vorsätze und Zwecke in der That hinter der Ausführung bleiben, sogar sich absichtlich verbergen können, so daß sie in ihren Handlungen als ungewisse oder vieldeutige erscheinen mögen, während es gerade das Wesen des absoluten Willens und seines Endzweckes ist, unverhüllt und vollendet im Gewollten an's Licht zu treten. Deßwegen scheint uns auch die mittlere Auskunft einiger neuern Theologen unzureichend, überhaupt zwar einen Endzweck der Schöpfung in Gottes Persönlichkeit anzunehmen, diesen aber als einen vielfach denkbaren, so oder anders zu fassenden, d. h. verborgenen, zu bezeichnen. Auch dies würde involviren, daß die Absicht Gottes in seinem Schaffen nicht völlig erreicht sei oder werde, daß die Schöpfung, in einigem Grade wenigstens, mislungen sei, was sich widerspricht. Die Schöpfungsabsicht, ihr Mittel-, wie höchster Endzweck, ist selbst der Inhalt der Welt, das Resultat ihrer stufenweisen Entwicklung und in den universalen Thatsachen derselben mit den gewissesten Zügen ausgeprägt.

Hiergegen könnte zunächst mit einigem Scheine der Gründlichkeit nur die skeptische Betrachtung geltend gemacht werden, daß, wenn der Endzweck der Schöpfung ihr eigener Inhalt ist, wir höchstens doch nur im Bereiche unserer tellurischen Erfahrungen diesen Zweck zu erkennen vermöchten, während dieser in andern Theilen der Schöpfung ein ganz anderer sein

könnte; — ein Argument, welches trotz seiner scheinbaren Erheblichkeit, dennoch ebenso unphilosophisch, als erfahrungswidrig ist, indem es willkürlicher und unberechtigter Weise den Zusammenhang und die durchwaltende Analogie der Welt in Abrede stellt und so den eigentlichen Begriff des Universums aufhebt. Auf's Bestimmteste ist ihm jedoch der Gedanke entgegenzuhalten, daß durch das ganze Universum erfahrungsgemäß eine einzige Welt geometrischer und mechanischer Gesetze hindurchgeht, dieselbe, welche auch auf der Erde sich allgemein wirksam zeigt: auf dieser bewährten Voraussetzung beruht alle wissenschaftliche Astronomie. Indem sich diese Gesetze auf unserm Planeten jedoch in der innigsten Verbindung und Wechselbeziehung mit den höhern Gesetzen des organischen Lebens zeigen, ja als die nothwendige Voraussetzung (das Schöpfungsmittel) für dieselben, welche sich wiederum als die Stätte und das Mittel zum Hervortreten des Geistes bewähren: so läßt sich, was ohnehin von dem Begriffe des Weltganzen, der Einheit des Universums unabtrennlich ist, — der Satz aussprechen, daß eine einzige allgemeine, aber damit sich specificirende Analogie von allmählig sich steigernden und vollendenden Weltstufen, deren höchste der (endliche) Geist ist, durch das ganze Universum hindurchreiche, daß daher schon völlig sicher aus der planetarischen Entwickelung die Zweckverknüpfung des Ganzen zu entdecken sei. Wir entscheiden jedoch damit keineswegs, wie es scheinen könnte, nach irgend einer Seite hin über die Frage, welche jetzt zu so lebhaften Verhandlungen geführt hat: ob unser Weltkörper allein ein Geistergeschlecht aufzuweisen habe, oder ob auch jeder andere das seinige besitze? *) Es scheint uns, diese Frage überhaupt aus allgemeinen metaphysischen Gründen lösen zu wollen, auf einer, auch in andern Spuren sichtbar genug hervortretenden, principiellen Miskennung des Metaphysischen und seiner Geltung überhaupt zu

*) Vgl. Weiße „Uebersicht der phil. Literatur:" Z. Schr. VIII. S. 102. ff.

beruhen. Ein „absolutes," nach gewissen abstrakt aprioristischen Allgemeinprincipien die concretesten Fragen allgültig lösendes Wissen giebt es überhaupt nicht: auch die Metaphysik hat sich an das Gegebene zu halten, und kann es nur, wie alles Bisherige es zu zeigen suchte, metaphysisch bearbeiten. Wie dies sich von selbst verstehen sollte, so hat es auch der richtig verstandene Hegel an mehr, als Einer Stelle, ja principiell eingeschärft, indem er bei Fragen, die in ein ähnliches Gebiet des Hypothetischen auslaufen, jede Entscheidung darüber ablehnend, behauptet, die Philosophie habe sich nur an das Wirkliche zu halten. Jene ganze Frage übersteigt aber durchaus den Bereich des uns Wirklichen, Gegebenen: es läßt sich definitiv für keine der beiden Antworten entscheiden, ohne daß die allgemeine Frage nach dem in der Verwirklichung des freien Geistes erreichten Weltzwecke dadurch die geringste Beeinträchtigung erlitte. Jedenfalls liegt er als ein verwirklichter vor uns. — Behutsamer, weil genau an das Gegebene der Analogie sich haltend, wäre nach unserer Meinung die Antwort auf jene besondere Frage so zu stellen: daß überall im ganzen Universum, wenn die gleichen oder analogen Bedingungen eintreten, wie auf unserm Weltkörper, aus den gleichen Ursachen gleiche Erfolge hervorgehen werden: aus seinen nothwendig vermittelnden Bedingungen der überall ausgegossene, Alles durchdringende Geist auch in endlich selbstbewußter Verwirklichung.

16.

Es hat sich daher schon im ganzen bisherigen Resultate der Metaphysik gezeigt, und ebenso darf es als das feste Ergebniß aller Naturwissenschaft betrachtet werden: — das Hervortreten des endlich selbstbewußten Geistes ist das Ziel und der Endzweck aller Naturentwicklung und aller ihm vorausgehenden Weltstufen. Ob damit auch schon der absolute oder höchste Endzweck gefunden sei, bleibe vorerst dahingestellt, da wir den so eben ausgesprochenen Begriff, daß der endliche Geist (der Mensch)

Endzweck des Ganzen sei, selbst noch tiefer verstehen müssen. — Aber er bedarf zu seiner Verwirklichung der Natur, als der Voraussetzung seiner selbst, gerade ebenso, wie Gottes Geist sich derselben bedürftig, oder schärfer ausgedrückt, absolut auf eine Natur in sich bezogen, erwiesen hat. Der Schöpfungsakt und Weltprozeß — hiermit aber zugleich auch der Inhalt und der Zweck desselben — ist also, wie weit er es vermag im Endlichen und in der Weltform der Genesis, das Abbild (die Wiederholung) des göttlichen Selbsterzeugungsprozesses; — nur daß, was in Gott zur höchsten Einheit vermittelt und somit ewig, dauernd ist, die Wechselduchdringung nämlich seines Geistes und seiner Natur (13.), hier eine ursprüngliche Zertrennung erleiden muß, und so in eine zeitliche Währung hinaustritt: — der Geist erscheint kreatürlich überall erst als das Spätere, und ist faktisch verflochten in eine Leiblichkeit, die ihm in dem gewöhnlichen Dasein als ein dunkel Undurchdringliches, nicht in das Licht des Geistes Aufzulösendes, gegenüber bleibt. — Im Principe dieser Theilung der in Gott ewig verbundenen Hälften, welche sich vom Grundakte des Schaffens unabtrennlich erwiesen hat, liegt der ursprüngliche Grund aller Abstufung und Gliederung des sinnlich erscheinenden Universums. Der ganze, überall durchgreifende Dualismus in der Weltökonomie von Substrat oder Mittel und von dem aus ihm sich Verwirklichenden oder dem Zwecke, von Stoff und Kraft, überhaupt von Natur und Geist, ist lediglich daraus hervorgegangen, daß der Schöpfungsakt nur auf einer Sonderung, Entgegensetzung des in Gott Vereinigten beruht.

17.

Dies ist also der eigentliche Willensakt des Schaffens, — dasjenige, was zugleich in der That nur durch Willen, freien Entschluß begreiflich geschehen kann, — die in Gott vom Geiste durchdrungene Natur für sich sein und wirken zu lassen, den Geist aus ihr zurückzuziehen

und ihre Kräfte in Bewußtlosigkeit zu versetzen, wodurch sie zu etwas gegen Gott, sofern er Geist und aus dem Geiste Wirkender ist, Selbstständigem, aber zugleich Niederem werden. Dies liegt in der nothwendigen Konsequenz alles Bisherigen; erst dieser Gedanke macht auch die frühere Auskunft verständlich, zu der wir mit Unvermeidlichkeit hingedrängt wurden, den Schöpfungsakt als den einer Selbsttheilung des göttlichen Wesens zu fassen (13.), indem die Weltkräfte, die ursprünglich (in der Natur Gottes) im Lichte des göttlichen Bewußtseins stehen, nun zu blind wirkenden werden, dadurch aber, wiewohl göttliche oder göttlichen Ursprungs, dennoch nicht mehr Gottes im eigentlichen Sinne, sondern ein blind Vernünftiges geworden sind, kurz demjenigen gleichen, was man in der bisherigen pantheistischen Auffassung als Weltseele oder Weltgeist zu bezeichnen und zum Absoluten zu erheben gewohnt war, und das wir, für das wahre Absolute oder Gott gehalten, widerlegt haben. Daß in jenem Begriffe zugleich alle weitern Probleme der Welterscheinung ihre vollständige Erledigung finden werden, hat die folgende Ausführung zu zeigen. Er ist demnach nicht nur von dieser Stelle aus, als Konsequenz des Bisherigen, sondern im weitern Zusammenhange der nachfolgenden Ausführung zu beurtheilen. Wenn es jedoch nach unserer ganzen Grundansicht als das eigentlich Charakteristische des göttlichen Waltens in der Natur und Geschichte zu bezeichnen ist, als das Künstlerische seines Verstandes und das eigentlich Persönliche und Kühne seiner Beschlüsse, mit dem einfachsten, aber unerwartetsten Mittel die gewaltigsten und vielfachsten Wirkungen hervorbringen, wie dies sich als eigentliches Gepräge der göttlichen Weltökonomie und Vorsehung in Allem zeigt, so daß wir es nur aus dem Gegebenen herausfinden und anerkennen, keineswegs aber apriori, zufolge einer im „reinen Denken" gefundenen Vernunftnothwendigkeit, ableiten können: so gilt dies vor Allem offenbar von dem primitiven Schöpfungsakte, der, sofern überhaupt Gott nur als persön-

liches Wesen mit freiem Denken und Entschließen begreiflich ist, auch jenen Charakter weisester Einfachheit bei mächtigster Wirkung an sich tragen wird. Er ist das aprioriſch Unauffindbarste, und doch, durch gründliches Eindringen in die Weltthatsächlichkeit einmal gefunden, das einfach Ueberzeugendste.

18.

Hier gilt es nämlich, sogleich an eine universale Weltthatsache zu erinnern, in der ein Problem liegt, welches, von der bisherigen Philosophie schlechthin unerledigt, nur in jenem Schöpfungsbegriffe seine entscheidende Lösung erhalten kann. In der Natur, wie sie gegeben ist, muß als das eigentlich Räthselhafte, in ihrem Begriffe daher als das Widersprechende erscheinen: wie sie in ihrer bewußtlosen Wirklichkeit durchaus doch geistgemäß zu sein vermöge, wie wir eine blinde, aber zweckmäßige, nur aus dem Principe der Intelligenz in ihr erklärbare Thätigkeit allgegenwärtig in ihr finden können, — während sie doch vom Geiste entblößt, ja ihrem Begriffe nach das Nichtsein (die Negation) des Geistes ist. Diese Beschaffenheit derselben ist zunächst zu erklären, und Nichts ist eigentlich verständlich geworden von all ihren Erscheinungen, wenn dies Grundproblem nicht gelöst ist. Aber freilich dürfte sich finden, daß die beiden letzten Systeme, statt einer Lösung desselben, nur sich begnügt haben, ihm, als Probleme, einen allgemeinen Begriffsausdruck zu geben, — der nächste und nothwendig zu vollziehende Schritt allerdings, um von hier aus mit Sicherheit an die eigentliche Lösung desselben zu gehen.

Schelling hat gleich zuerst, als er mit der Idee seiner Naturphilosophie hervortrat, das tief eindringende Wort gesprochen: „die Materie" (die allgemeine Grundlage der Natur) „könne nichts Anderes sein, als der erloschene Geist." Dasselbe meint Hegel, wenn er die Natur „den sich entfremdeten Geist," darum aber auch „den unaufgelösten Widerspruch" nennt. Hiermit war von beiden

Denkern das eigentlich Räthselhafte der Natur auf das Bestimmteste erkannt und auf das Kräftigste ausgesprochen; aber es läßt sich bei ihm nicht stehen bleiben: denn aufgelöst muß jener „Widerspruch" werden, nicht, wie Hegel meint, als ein realer (d. h. als ein nicht weiter erklärliches Grundfaktum) eben dahingenommen: indem die Vorstellung eines „erloschenen" oder eines „sich entfremdeten" Geistes, so treffend sie das Grundwesen der gegebenen Natur ausdrückt, doch in keinem Sinne ausreichen kann, um jenes blindzweckmäßige, geistesartige Wirken derselben verständlich zu machen. Sie ist nichts Anderes, als nur das unter einen allgemeinen Ausdruck gebrachte Problem selber.

Gerade von hier aus muß daher noch einen Schritt weiter zurückgegangen werden, und nur dies haben wir durch jenen Schöpfungsbegriff (17.) gethan, wonach der eigentliche Akt des göttlichen Schaffens in dem Depotenziren der eigenen Natur durch Zurückziehen des Geistes aus ihr besteht. Aber es wird dadurch wirklich erklärt, was es mit jenem „Erloschen-" oder „Entfremdetsein" des Geistes in der Natur auf sich hat, indem von uns nachgewiesen worden ist, wie ursprünglich (seit Ewigkeit) der Geist in ihr gewaltet habe. Nur weil Gottes ewige Natur (der eigentliche Grund der erscheinenden) im Geiste stand, durchformt, völlig beherrscht und unterworfen war von der göttlichen Weisheit, wird es begreiflich, wie die faktische Natur — nach einer offenbar inzwischen eingetretenen Entziehung dieses wirkenden Geistes, was gerade die Schöpfungsthat, der Grund aller Endlichkeit und Weltgenesis ist — (worin zugleich also ein „zeitlicher Anfang" der Schöpfung mitbehauptet wird, ohne in die Widersprüche zu verfallen, welchen nach der gewöhnlichen Auffassung dieser Begriff sich nicht entschlagen kann), — auch bewußtlos ihre dem Geiste analogen Wirkungen hervorzubringen vermag. Erst unter dieser Voraussetzung wird das Princip des absoluten Idealismus, der Begriff jener „Identität" — eigentlicher vielmehr der Wechseldurchdringung — von

Natur und Geist, von Realem und Idealem, Subjektivem und Objektivem, auf welchem die Welterklärung in Schellings und Hegels bisheriger Philosophie beruht, von dem Widerspruche und der innern Unbegreiflichkeit frei, die vorher unverkennbar auf ihr lasteten. Wenn nach Bruno's und Schellings tiefer und sachgemäßer Auffassung dem Weltgebäude die weisefeste Meßkunst einverleibt ist, wenn der Organismus der Welt im Ganzen, wie in den einzelnen Erscheinungen des individuellen Lebens, eine ihm eingeborene selbsterhaltende und sich wiederherstellende Weisheit zeigt, die weit alles Dasjenige übertrifft, was die besonnenste menschliche Reflexion zu ersinnen vermöchte; wenn in den Kunsttrieben der Thiere sich die ersten Regungen des Aesthetischen, einer künstlerischen Phantasie, der Natur zeigen: so sind diese universalen Erscheinungen – da doch ohne Phantastik, von welcher jedoch jene idealistische Grundansicht über die Natur, eben um der Unklarheit ihres Princips willen, sich in der That noch nicht losgemacht hat, ein eigentlich geistiges, d. h. bewußtes Bilden in der Natur nicht angenommen werden kann, — nur zu erklären, als die nachgebliebenen Spuren des ursprünglich in der That und mit Bewußtsein in ihr thätig gewesenen (selbstschöpferischen) göttlichen Geistes (IX. §. 34. f. S. 49. ff.): — die Nachwirkungen aus dem Urstande der göttlichen Natur in die endliche, entgeistete, die endlich aber nur durch jene Entziehung erst geworden ist.

19.

Das hier Nachgewiesene entspricht von Seiten des Schöpfungsbegriffes genau demjenigen, wodurch wir im metaphysischen Begriffe Gottes die Nöthigung fanden, über die Auffassung desselben, als der Weltseele oder des (in der Natur noch bewußtlos wirkenden) Weltgeistes hinauszugehen. Diese Begriffe, für die letzten, absoluten Definitionen Gottes genommen, erwiesen sich als Widersprüche: sie sind selbst Problem, bedürfen einer höhern Erklärung (Z. Schr. V. S. 214. ff.). Ebenso hier: der Begriff einer blindwirkenden Weisheit der Natur,

eines „bewußtlosen Naturgeistes," ist für sich selbst völlig widersprechend, ein sinnloses Wort, um ein darin enthaltenes Problem zu verstecken. Statt Etwas zu erklären, bedarf er selber der Lösung des in ihm liegenden Widerspruches.

Für diese bleibt — um die unsrige, als die einzig zulässige, hier von einer neuen Seite zu zeigen — nur die Alternative übrig: Entweder Gott selbst, d. h. der bewußte Geist desselben, ist der in allen Naturwirkungen unmittelbar und allein thätige: dann müßten wir aber diese ununterbrochene, bewußt aktive Assistenz Gottes bis auf die kleinsten Naturvorgänge, bis auf das Wachsen jedes Organischen hin, ausdehnen, weil in jedem innere Zweckmäßigkeit (das durch jene Annahme eben zu Erklärende) vorhanden ist. Hiermit wäre jedoch der Begriff der Natur, wie der des Geschöpfes, in gleicher Weise aufgehoben; der hinter dem Vorhange aller scheinbaren Naturgesetze (die es dann gar nicht giebt) waltende Geist (Wille) Gottes wirkte Alles allein und zugleich: eine in jeder Hinsicht, — auch von allem Anstößigen abgesehen, welches bei einer solchen Voraussetzung sogleich sich aufdrängt, — ungenügende, gewaltsame Erklärungsweise, welche deßhalb auch nirgends gehegt oder wissenschaftlich ausgebildet worden ist, so weit wir die Geschichte der Philosophie zu übersehen vermögen, außer etwa in Berkelei's abstrakt und sehr unausgeführt gebliebenem Idealismus. Ebenso wenig vermöchte sie den andern Grundcharakter der Natur begreiflich zu machen, daß diese nur allmählich und stufenweise das Vollkommnere hervorzubringen vermag, daß sie überhaupt ein in eine stetige Folge von niedrigern und höhern Weltwesen getheiltes Ganzes ist, was Alles unter jener Voraussetzung einer unmittelbar einwirkenden geistigen Allmacht Gottes unverständlich, ja widersprechend bliebe. Ebenso ist als Grundtypus aller Schöpfung anzuerkennen, daß sich jedem Weltdasein bis in seine verborgenste Tiefe hinab eine individualisirende, jede bewußte Regelmäßigkeit oder Norm überschwellende Potenz einmischt, kurz, daß bei der Bildung alles Weltdaseins ein Princip der Eigenheit mitgeschäftig ist,

was eben den Grund des Geschöpfes in seiner eigentlichen, selbstständigen Bedeutung ausmacht und jene abstrakt theistische Auffassungsweise geradezu ausschließt, als auch in dieser Hinsicht unzureichend zur Welterklärung.

So bliebe nur die andere Alternative übrig, die von uns nachgewiesene: der Geist, das bewußte Princip, ist das uranfängliche der Weltbildung: das Dunkle, Blindwirkende, wie es für uns vom Standpunkte der Weltgegebenheit das Vorangehende ist, kann demnach nur das Vermittelte sein; aber vermittelt nicht durch einen (ohnehin undenkbaren) Akt der Neuhervorbringung, sondern durch Entziehen des geistigen Princips in dem ewigen Realgrunde der erscheinenden Dinge selbst, welches dennoch sich verräth, ursprünglich mit ihm verbunden gewesen zu sein und in ihm gewaltet zu haben. Hierdurch allein wird jenes Mittlere zwischen Geist und Nichtgeist, das blindgeistig Wirkende, welches sich als das Hervorbringende und Erhaltende in der gesammten endlichen Natur zeigt, ohne Widerspruch erklärlich. — Mit Nichten aber bleibt übrig die dritte, wiewohl jetzt hergebrachte Auskunft, jenes Blindgeistige selbst zum Ursprünglichen zu machen, den Weltgeist („Naturgeist") für ein Absolutes zu halten, was erst im Menschen zum eigentlichen Bewußtsein seiner selbst gelange; denn diese Auskunft hat sich eben als eine völlig sinnlose, Nichts erklärende Halbheit erwiesen; und, wie es im Vorigen einer der wichtigsten Uebergänge war, den Begriff des Weltgeistes, der nur an sich seienden Vernunft, gleich ursprünglich und von Anfang in den des an und für sich seienden, persönlichen Geistes aufzuheben: so entspricht demselben hier auf das Genaueste die Nachweisung, daß auch jene blinde Weisheit der Natur eine vom bewußten Geiste durchformte und ihm immanente Natur zur Voraussetzung haben müsse, um auch nur bewußtlos dem Geiste verwandt sich zeigen zu können.

20.

Aus allem bisher Entwickelten ergiebt sich für Gott ein doppeltes Verhältniß zur Schöpfung oder zu den endlichen Dingen: es ist eben der Akt des Schaffens, durch welchen er

sich ihnen immanent und transscendent zugleich setzt, und erst hier wird erklärt, wie Beides nicht nur möglich sei, sondern wie in Folge der Schöpfung (in dem scharf bestimmten Sinne, dem wir diesem Worte gegeben haben) die Immanenz Gottes nur verbunden mit seiner Transscendenz, und umgekehrt, gedacht werden könne. Gottes Natur, seine realen Lebenskräfte, sind das Immanente, Allgegenwärtige in der Schöpfung, und nichts Reales in den endlichen Dingen, was nicht aus der Selbstverwirklichung derselben, der eigentlichen Urposition und monadischen Grundlage alles Daseins, hervorginge. Aber eben deßhalb, weil sie blindwirkende, von seinem Geiste losgelassene, selbstständige (darum kreatürliche) geworden sind, steht der Geist Gottes über ihnen, ist ihnen durch den Schöpfungsakt selber transscendent geworden, ohne daß sie darum aufhörten, mit Gott durch seine Natur in Einheit zu sein, oder auch von Seite seines Geistes mittels jener Natur für ihn durchdringlich und durchwirksam zu bleiben: er kann sie wieder in Besitz nehmen durch Wiedervereinigung seines Geistes mit ihnen, durch die in ihnen wiederhergestellte auch geistige Immanenz. Aber dies ist dann ein neuer und höherer Zustand derselben, indem die Grundlage ihrer Selbstständigkeit ihnen dadurch nicht entzogen, vielmehr in ihrer Entwicklung und Selbstbehauptung gekräftigt und verstärkt wird.

So wäre nun Gott in der Schöpfung das doppelte, oder, diese Zweiheit selbst tiefer erwogen (vgl. 14.), das dreifache Princip: er ist die Grundlage, allgemeine Materiatur (prima materia) der endlichen Dinge, dasjenige, was selbst allmählig und stufenweise zu entwickeln, durch das Höhere zu überwinden ist, woraus der Grund einer Schöpfung und Stufenfolge in der erscheinenden Natur hervorgeht: aber nicht minder ist er das Princip der Ueberwindung, das Befreiende, die Selbstentwicklung des Kreatürlichen Erregende selbst; als solcher wird er sich in der Natur, wie in der Geisterwelt, ohne Zweifel gewisse an den besondern Disciplinen der Realphilosophie nachzuweisende Formen der Wirksamkeit geben. Hiermit hat aber

Gott nur die Bedingungen sich gegeben zur Verwirklichung des dritten Princips, welches erst der absolute Zweck (das Ziel) der Schöpfung ist, sich in die geistige Immanenz mit den geschaffenen Dingen wiederherzustellen, im Gebiete der Natur sowohl, wie in dem des endlichen Geistes. Wie nämlich mit jenem Grundbegriffe der Schöpfung von der einen Seite die Möglichkeit einer Entartung des Naturlebens in Aussicht gestellt wird, da die Selbstentwicklung desselben nun nicht mehr eine vom bewußten Principe geleitete ist, wie sie es ursprünglich in Gott gewesen wäre; ebenso wenn andrerseits die Möglichkeit einer Verkehrung des bewußten Lebens, des kreatürlichen Geistes, der sich eben aus jenem Naturgrunde zu verleiblichen, und damit zu verselbstständigen hat, in der Konsequenz jener Prämissen liegt: so ist es dennoch in beiderlei Hinsicht nur der „Zweck," und so die Vollendung der Schöpfung, daß die geschaffene Natur wieder von jenem geistigen Principe durchdrungen, der ewigen Natur Gottes adäquat werde (was einer Verklärung derselben am Ende der gegenwärtigen Weltordnung gleichkäme), daß der kreatürliche Geist aber in die Einheit mit dem göttlichen Geiste erhoben, von ihm in Besitz genommen würde (was der Wiedergeburt, der Vollendung alles geistigen Daseins, wie die Religion sie als Ziel lehrt, gleichzusetzen wäre). Gott ist aber das erste und zweite Princip nur in Vorausbeziehung des durch sie sich vermittelnden dritten. Nur so ist die Natur, als das Mittel, der kreatürliche Geist, als der Mittelzweck, mit dem absoluten Zwecke, der Einheit des endlichen und des göttlichen Geistes, verknüpft zu denken, und der ganze Begriff der Schöpfung nach ihren beiden entlegensten Enden hin umfaßt, nach ihrem Ausgangs- und ihrem Zielpunkte. —

Vielleicht kann durch die bisher entwickelte Grundansicht ein alter spekulativer Mythus, der in seiner unmittelbaren Fassung freilich das Weltproblem mehr zu verschleiern, als zu erklären geeignet war, seine ungezwungene Auslegung finden; denn wenigstens durch sein Alter und seinen weitverbreiteten Ein-

fluß, der sogar noch im Platonischen Timäus hindurchblickt, scheint er einer solchen Erklärung ebenso werth, wie bedürftig zu sein, zumal da er wohl nur entstanden ist aus der durchaus wahren und auch von uns festgehaltenen Grundvoraussetzung, daß in Gottes Natur und Geist ursprünglich ein Chaos, eine erst in Ordnung zu bringende Welt anzunehmen, Widerspruch wäre, daß das Vollkommene vielmehr der Anfang sei. So läßt jene alte Lehre die gegenwärtige, von chaotischen Zuständen anhebende Sinnenwelt in Folge des „Abfalls" eines überkreatürlichen Geistes von Gott entstehen, der, sich selber verfinsternd, auch einen Theil der Engelwelt (der schöpferischen Potenzen in Gott) in die eigene Verfinsterung mit fortgerissen habe. Zur Wiederherstellung der Welt aus jenen, ohne seinen Willen entstandenen chaotischen Anfängen habe Gott die sichtbare Schöpfung in stufenweiser Ueberwindung jenes finstern Princips geordnet, woraus die Weltstufen des unvollkommneren und vollkommneren Daseins hervorgegangen seien. Die entgegengesetzte Voraussetzung, daß nämlich das Chaos, Dunkle, Unvollkommne, der absolute Anfang aller Dinge sei, macht die Grundlage aller heidnischen Mythologie und der griechischen Spekulation bis auf Platon aus, und erst hierdurch kommt Licht in beide, während die tiefere Frage, ob dieser Anfang des Daseins in der That der absolute, aus sich selbst beginnende sein könne, ob er nicht selber einer noch höher steigenden Vermittlung bedürfe, diesem Theile des Alterthums völlig fern blieb, während hier eine innere, gegenseitige Beziehung, ja Ergänzung beider Grundansichten unter einander, wenn auch nicht nach historischem Zusammenhange, so doch in ihrer spekulativen Beurtheilung, sich kund giebt: beide werden gerade an ihrem Gegensatze verständlich. Hier ist indeß klar, daß jene Verselbstständigung des Urgrundes in Gott, welcher die Grundlage zur Schöpfung bildet, wenigstens ihrer Wirkung nach als ein Sichlosreißen von Gott betrachtet werden kann, und so ist die Vorstellung eines Abfalls (spekulativ ausgedrückt: eines von Gottes Geiste unabhängig wirkenden Grundes), als das Veranlassende

zu einem Bilden der Sinnenwelt und einer stufenweise sich steigernden Ueberwindung jenes blind natürlichen („verfinsterten") Princips, nicht falsch, nur unvollständig und insofern unausreichend. Sie deutet richtig auf die Stelle des noch nicht völlig gelösten Räthsels der Welt, und so kann es zugleich höchst bezeichnend scheinen, daß Schelling, nicht allein in seinen frühern Schriften (am Ausdrücklichsten in „Philosophie und Religion"), sondern auch später sich dieser Vorstellung bedient hat um das Große und Eigenthümliche der durch ihn begründeten neuen Weltansicht, der Lehre von einem in der Kreatur von Gott unabhängigen Grunde, daran anzuschließen.

21.

Durchgreifender für den von uns gegebenen Schöpfungsbegriff ist die Betrachtung, daß, sofern das „Chaos", das blinde, losgelassene Walten der Naturkräfte, metaphysisch als nur der relative Anfang unserer, der erscheinenden Schöpfung, gesetzt werden kann, hiermit das Universelle der Weltthatsachen durchaus übereinstimmt: Metaphysik und Weltgegebenheit entsprechen auch hierin sich völlig; jene erklärt die letztere; aber diese bestätigt auch in den Resultaten, welche die fortgesetzte empirische Forschung darbietet, daß dort die richtige Erklärung getroffen sei. So reichen jetzt Astronomie, Geologie und Physik durch ihre Ergebnisse in die Metaphysik hinüber, und wie sehr wir auch am Anfange aller jener Untersuchungen stehen mögen, so ergiebt sich der Parallelismus beider Erkenntnißgebiete so zutreffend und ungezwungen, daß er nicht unbeachtet bleiben kann, und den indirekten Beweis führen muß für die Richtigkeit unserer metaphysischen Resultate. Die neuern Ergebnisse der empirischen Forschung über die Welt- und Erdbildung, welche zeigen, daß der gegenwärtigen Gestalt der Welt durchaus ein zeitlicher Anfang gegeben werden müsse, und zwar daß sie in jeder Gestalt ihres Daseins noch in den ersten Anfängen der Entwicklung begriffen sei, die durch eine immer tiefer dringende Ordnung und Sichtung der früher chaotisch in einander liegenden und ungeschieden wirkenden Urkräfte hervorgehe: — diese Ergebnisse

drücken nur empirisch aus, was sich als Resultat unserer Forschung ergeben hat; und wenn man für dieses in seiner Begriffsallgemeinheit einen empirischen Beleg oder Ausdruck sucht, so erhält er ihn in jenen allgemeinen Weltthatsachen selber. Hat nämlich die Metaphysik festgestellt, daß die Lebens- und Bewegkräfte der Welt gerade Gottes eigene Natur und innerstes Wesen ausmachen; so ist die Brücke von der Metaphysik zur Erfahrung, über welche neuerdings so vielfach berathen wurde, in jenem selbst gefunden. Es zeigt sich, wie wir mit dem „Rationellen" (Metaphysischen) nicht sowohl, wie Schelling es begehrt, „bei dem Wirklichen" (Physischen) „angelangt sind," als vielmehr, daß wir, wie es recht ist, mit jenem mitten in diesem stehen. Es ist derselbe Inhalt, hier in seiner realen Ausdrücklichkeit erkannt, dort zu seinem allgemeinen Begriffsausdrucke erhoben. Deßhalb kann aber auch nur die Metaphysik den wahren Grund, das eigentliche Substrat jener Weltentwicklung erkennen, Gottes eigene, ideal-reale Natur, welche der Physik darin unsichtbar bleibt. Erdmann*) hat Recht, wenn er sagt, daß die Physik (Naturphilosophie), als solche, von Gott Nichts wisse, sondern nur das Gegebene erkenne: die Metaphysik aber weist nach, daß in dem physischen Vorgange Gott selbst, seiner Natur nach, wirke, daß man hier Metaphysisches vor sich habe, so wie umgekehrt, was scheinbar in eine weit entlegene Region von Begriffen entrückt, metaphysicirt worden sei, dicht vor uns liege, und so auch der erfahrungsmäßigen Controle unterworfen werden könne. —

22.

Nach allem Bisherigen läßt sich nun um so eigentlicher und statthafter die Frage erneuern, wie aus dem in der Welt thatsächlich verwirklichten Zwecke der Schöpfung der in Gott

*) „Natur oder Schöpfung?" 1840. S. 126. 27. Vgl. desselben „Grundr. der Logik und Metaphysik" 1841. S. 169.

liegende subjektive Zweck, der „Beweggrund" des Schaffens (15.) sich herauserkennen lasse?

Es hat sich in der Ontologie schon als Grundlage unsrer ganzen Weltansicht erwiesen, daß jedes Weltwesen sich in seiner Eigenheit und Selbstheit behauptet, allen Conflikten mit andern gegenüber, oder falls es, als Lebendiges und Geistiges, einer eigenen Entwicklung unterworfen ist, daß auch diese aus jenem Monadischen, als dem Grunde seiner selbst, sich entwickelt, und wesentlich so seine Selbstthat ist. Es hat sich damit der metaphysische Beweis für eine der entscheidendsten Entdekkungen der neuern Spekulation ergeben, welche mit voller Klarheit Schelling zuerst in seiner Abhandlung über die Freiheit ausgesprochen hat: daß jede Kreatur nur dadurch ein eigentlich Kreatürliches, von Gott Unterschiedenes ist, daß sie aus einem Grunde von Selbstheit sich entwickelt, welcher ihr erst die individuelle Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit verleiht. Daß mit jenem Begriffe die richtig verstandene Monadenlehre, ebenso die platonische von den Ideen, als dem real-idealen Principe alles Wirklichen, zusammenfalle, ist gleichfalls von uns gezeigt worden: es war das durch die universale Auffassung des Wirklichen jenen großen Denkern aufgedrungene Bedürfniß, da sie im Geschaffenen nicht bloß ein Hervorgebrachtes, ein Schöpfungsprodukt sich abwickelnder Wirkungen, sondern Individualität, Eigenheit und Selbstheit anerkennen mußten, ein Princip im Endlichen zu finden, welches dasselbe in relative Unabhängigkeit von Gott setzt, ohne doch den Begriff seiner Absolutheit, auch im Schaffen desselben, aufzuheben.

Als jenes Princip hat sich uns nun die Natur in Gott gezeigt, in dem ganz concreten Sinne, den wir ihr beilegen mußten, als der Grund und die Urgestalt alles geschöpflich Individuellen (IX. S. 32. 38.). Aber die vom göttlichen Bewußtsein durchdrungene, wie in Gott selbst, kann sie nicht mehr sein; denn jene substantiellen Urkräfte der Weltdinge, wie sich thatsächlich ergiebt, sind blindwirkende, ebenso treten sie in verschlossener Eigenheit einander gegenüber. Damit enthält nun eben jener

Begriff einer blinden oder blind *geworden*en Natur das, was die Spekulation so lange suchte, die Erklärung einer in gewissem (sogleich näher zu bestimmendem) Sinne von Gott selbstständigen Grundlage alles Kreatürlichen, überhaupt desjenigen, was alles Geschaffene, *ohne es von Gottes Substanz zu trennen*, — denn nur aus der Substanz Gottes, wie überhaupt begreiflich geworden, existirt und lebt Jegliches, — *doch zu etwas von Gottes Geiste Unabhängigem macht*, es *diesem* gegenüber auf seine Selbstheit und in *Selbstentscheidung* stellt.

In diesem Principe ist das Doppelte erklärt: das an sich Geist- und Vernunftgemäße, die bewußtlose Weisheit, welche die sichtbare Natur zeigt, die segensreichen, heilsamen Instinkte, die jedem lebendig Individuellen durch eine bisher unerklärte Magie eingebildet sind, — als der Rest oder die Nachwirkung des vorherigen Geistdurchdrungenseins seiner ewigen Präexistenz im göttlichen Wesen. Das ist es, was, auch in der größten Vereinzelung und Entartung der Dinge, ihr inneres Band bleibt, welches sie, ihnen selbst verborgener Weise, mit allem Anderen im Universum zur Einheit verbindet, und so auch in der Substanz Gottes befaßt hält, wie es auch in dem selbstsüchtig entartetsten Geiste die Idee des Absoluten, überhaupt die Ideen des Wahren, und des Guten — was eben nur das ursprüngliche Bewußtsein jener ewigen Ordnung und Wechselbeziehung ist, in welche er ursprünglich hineingeschaffen — nie völlig erlöschen läßt. Das Andere, hiermit zugleich Nachgewiesene, ist sodann die demnach sich behauptende Selbstständigkeit und Eigenheit, mit welcher jedes Geschöpf faktisch nur aus sich selbst, weil blind für seinen (es tragenden) innern Zusammenhang mit allem Uebrigen, und als ein bloß Eigenes existirt und sich bestimmt.

23.

Darin liegt zugleich jedoch eine vollgültige Antwort auf die Frage (18.), was der subjektive Zweck des göttlichen Schaffens, eigentlicher, nach dem hier gefundenen Resultate, jener Depotenzirung der eigenen Natur in das Bewußtlose,

sei und gewesen sei? Gott kann, so hat sich gezeigt, innerhalb des Schöpfungsprocesses nur dasselbe Ziel verwirklichen, was ewig in ihm vollendet sein Selbsterzeugungsproceß vollbringt. Der objektive Zweck der Schöpfung ist überhaupt daher die Hervorbildung des Geistes, des Geistes über der Natur, wie aus seinem selbstständigen Grunde (der eigenen, noch bewußtlosen Individualität), zur frei bewußten Persönlichkeit. Dieser Geist jedoch, wiewohl er an sich selbst das „Ebenbild" des göttlichen Geistes und Wesens ist, indem er alle Elemente desselben in sich verbunden trägt, — ist zunächst nur der endliche, durch den Ursprung aus der eigenen Natur, wie durch eine innere Gränze, von Gott geschieden. Dieser Geist wäre daher nur dem (ihm selber verborgenen) Ursprunge, nicht aber seiner Wirklichkeit nach, der göttliche. Hiermit kann diese Gestalt des Geistes selbst nur für einen Mittelzweck der Schöpfung, nicht aber für den höchsten oder absoluten, gehalten werden (16.). Auch seiner Wirklichkeit nach muß der endliche mit dem göttlichen Geiste in Einheit treten, d. h. nicht bloß das Bewußtsein seines Ursprungs gewinnen, sondern göttliches Wesen und Absolutheit empfangen: der endliche Geist soll selbst zum absoluten Geiste erhoben werden. Umgekehrt — der absolute Geist tritt in die Gestalt des endlichen Bewußtseins ein: der Gott-Mensch, als dieser Eine, wie Gott auch nur der Eine Geist ist, und allein im Geiste die absolute Einheit seiner Unendlichkeit besitzt, ist erst der Abschluß der Schöpfung, mit welchem Gott auch innerhalb des Schöpfungsprocesses sich vollendet, wie er in ihm an sich selbst seit Ewigkeit vollendet ist, und von welchem daher auch metaphysisch das gewaltige Wort gilt: er sei der Erste und der Letzte und der Lebendige, indem er durch den ganzen Schöpfungsproceß als dessen Endziel wirksam ist. Indem hier die ersten, von fernher vorbezeichnenden metaphysischen Principien einer Christologie sich zeigen, welche erst innerhalb einer Philosophie der Geschichte ihre Ausführung erhalten können, — denn Christus ist in keinem Sinne Gegenstand einer (bloßen) Meta-

physik, was, so klar für sich selbst es erscheint, so nachdrücklich jetzt immer wieder erinnert werden muß: — so ist, wenn uns der Mensch, dieses ebenbildliche Geschöpf des göttlichen Wesens, entgegen seinem ursprünglichen (metaphysischen) Begriffe, nicht als Einer, sondern als Geschlecht, und einem Gattungsleben unterworfen, entgegentritt (vgl. Zeitschr. VI. S. 163.), dies nur aus seiner Verflechtung mit der (gleichfalls geschöpflichen) Natur herzuleiten, nicht aus seinem Begriffe, und die Nothwendigkeit davon nachzuweisen fällt der Naturphilosophie und Anthropologie zu.

Dies, der absolute Geist im endlichen Geiste, ist hiernach als der höchste, selbst absolute Weltzweck bezeichnet, und hierin allein, damit aber auch vollständig und ganz, ist die Lösung aller sonstigen Fragen und Probleme des Weltdaseins eingeschlossen. Alles Folgende unserer spekulativen Theologie, wie der beiden noch übrigen Haupttheile des Systemes, der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes, kann nur innerhalb jenes Begriffes fallen und ist nur die speciellere Ausführung jener universalen Wahrheit.

24

In Betreff jener Frage nach dem subjektiven, wie objektiven Zwecke des Schaffens schließen wir zunächst daher in dem (übrigens von der theistischen Spekulation längst anerkannten und ausgesprochenen) Gedanken ab: daß Gott, um seinem Geiste, dem Ebenbilde seiner selbst in ihm (IX. S. 54.), — wie Jacob Böhme es nennt, „dem reinen, züchtigen Bildniß ohne Wesen" d. h. ohne kreatürliches Dasein, — dies „Wesen," diese Wirklichkeit außer ihm selber zu geben, — was eben die der Schöpfung immanente Absicht derselben ist, — eine Natur, ein von ihm unabhängiges Reale zugelassen habe, als Bedingung und Voraussetzung dieser Verwirklichung, auf völlig gleiche Weise, wie auch bei Gott sein Geist nur durch eine Natur in ihm möglich ist. Um also ihm eine solche Wirklichkeit zu geben, muß Gott seine eigene Natur ununterbrochen depotenziren und so zur geschöpflichen Grundlage für ihn machen.

Der Beweggrund (subjektiv) und der Zweck (objektiv) der Schöpfung ist nur der geschöpfliche, außer Gott verwirklichte Geist, der, selbstständig, dennoch zur Einheit mit dem göttlichen Geiste sich verbinden soll.

Aber gerade hiermit könnte das Ganze der Ansicht wieder in Zweifel gestellt zu werden und jene Frage desto nachdrücklicher wiederzukehren scheinen: warum Gott innerhalb der Schöpfung erst zu erreichen suche, was er schon ewig besitzt, die geistige Einheit in sich selbst, warum er, gleichsam sich wiederholend, durch den Vermittlungsproceß der Schöpfung zu sich zurückkehren will, da er doch ewig bei sich ist? Hat nicht auch hierin der Pantheismus eine bequemere und faßlichere Auskunft gefunden, welcher Gott erst im Menschen das Bewußtsein seiner selbst erreichen, ihn Persönlichkeit werden läßt? — wodurch freilich ein subjektiver, wie objektiver „Zweck" des Schaffens, zugleich mit dem Begriffe eigentlicher Schöpfung, ganz hinwegfällt, wohl aber die Ursache jenes Weltprocesses begreiflich zu werden scheint, ohne die bezeichneten Schwierigkeiten darzubieten.

25.

Damit wären wir indeß abermals, wie bei allen Hauptfragen der bisherigen Untersuchung, in die Alternative versetzt, entweder, die schon erlangte Ueberzeugung von der absoluten Unzulänglichkeit der gesammten pantheistischen Weltansicht verleugnend, uns auch mit dieser Auskunft derselben zufrieden stellen zu lassen, oder, dem Zuge der Wirklichkeit vertrauend, welche, wie sie in diese Probleme hineinleitet, so auch den gründlichen Ausweg aus ihnen enthalten wird, gerade in der scheinbaren Paradoxie derselben den Schlüssel ihrer Lösung zu suchen. Das Specifische dieser Ansicht — zugleich ihr durchgreifender Unterschied von der pantheistischen Lehre — beruht auf demjenigen, was zugleich allein Ausdruck des Wirklichen, Zeugniß des Selbstbewußtseins ist, — daß der endliche Geist in seiner Unmittelbarkeit ein dem göttlichen äußerlicher, jenseitiger sei, indem die Natur (in jenem doppelten Sinne) zwischen beide tritt — auf eine Weise, die in gegenwärtigem Zusam-

menhange zuerst ihre völlige Begreiflichkeit erhalten haben möchte. Erst aus dieser Ansicht daher, nicht von der pantheistischen, erhält die Wirklichkeit auch in diesem Falle ihre vollständige Erklärung.

In der Urständlichkeit jenseits der Natur, vor jenem Akte der Naturentstehung, Eins mit Gott, — gelangt der (nun endliche) Geist durch jenen Akt (was eben der eigentliche Inhalt und Erfolg desselben ist) zur Sonderung — von Gott nicht sowohl, als von seinem Geiste: wie Gottes Geist selbst dadurch ein dieser Natur jenseitiger wird, so tritt aus gleicher Folge auch der endliche unmittelbar als selbstständiger, auf die eigene Entscheidung gestellter, ihm gegenüber. Deßhalb kann nun auch die wiederhergestellte Einheit desselben mit Gottes Geist eine ausdrückliche, vertieftere, weil aus wirklichen Gegensätzen sich vermittelnde, werden: es ist die Einheit (Innigkeit) der Zweie, in die sie bewußt eingehen, das Waltenlassen des Einen im Andern, was wir allein als Liebe bezeichnen können. Das höchste Endziel der Schöpfung ist hiermit das concreteste, verständlichste, von unserm gesammten Wesen und Erkennen bestätigtste geworden. Es ist nicht eine bloß metaphysische Konsequenz, die uns ihm zutreibt; es ist (und wir sind nach unserm gesammten Standpunkte berechtigt, uns auf diese Gegebenheit zu berufen) es ist unser gesammtes Bewußtsein, welches bestätigt, hierin die wahre Vollendung des endlichen Geistes, in deren Selbstgefühle seine Seligkeit, gefunden zu haben. Sofern wir daher überhaupt nur die Welt und ihren Zweck zu verstehen vermögen, d. h. sofern es überhaupt Metaphysik giebt, — so gewiß kündigt sich hier das absolute Endziel derselben als gefunden, und richtig getroffen an.

26.

Aber darin allein schon liegt vollgültig und klar die Absicht jenes ganzen Schöpfungsprocesses, wie sie freilich nur in einem persönlichen Wesen gedacht zu werden vermag: wir brauchen auch hier nicht über den Weltinhalt hinaus zu unbestimmten Annahmen und Möglichkeiten im Wesen Gottes die Zuflucht

zu nehmen. Wenn wir früher (IX. S. 68. 72. f.), dort noch hypothetisch, die Liebe als den Beweggrund der Schöpfung bezeichneten, in dem bestimmten Sinne, um die in Gott ewig verbundenen Momente der aus der Selbstanschauung seiner Vollkommenheit in seinem Gemüthe entzündeten Selbstliebe gesonderte Wesen, das schaffende, wie das geschaffene, in Liebe und Gegenliebe empfinden zu lassen, und so das durch sein Geschaffensein zwar von ihm getrennte, durch Liebe aber Geeinte, der eigenen, in der Liebe liegenden Seligkeit theilhaft zu machen; wenn wir dies die gnaden- und sinnreichste „Erfindung" des göttlichen Gemüths zu nennen wagten, welche ihn zur Schöpfung vermochte: so konnte dies nur der wirkliche Inhalt derselben, die reale Weltzwecklehre, bestätigen oder verneinen. Sie thut das Erstere: Höheres kann im Bereiche der Geschaffenen nichts gefunden oder auch nur gedacht werden, als jene Liebe des Geschaffenen für seinen Ursprung, und der Genuß derselben: zu ihr daher, als dem Endziele, sind alle Dinge geschaffen. Aber sie selbst, diese geistigste Blüthe alles Daseins, ist nur möglich, sofern sie sich aus einem wahrhaft außer dem Geiste Gottes liegenden Schöpfungsgrunde erhebt, wenn sie die Rückkehr aus einer Gottentfremdung ist, wozu es einer Schranke, einer Sonderung zwischen beiden bedurfte: nur aus dem freien Bewußtsein der Eigenheit, des auch außer Gott sein Könnens (sofern er Geist ist und als Geist mit uns in Verhältniß tritt, — denn der allgemeinen Macht Gottes, der Naturnothwendigkeit, nicht entfliehen zu können, hat Jeder das tiefste Bewußtsein) entspringt die eben so freie Liebe und die Seligkeit der Rückkehr.

Hierdurch fällt zugleich ein erläuterndes Licht auf unsere Theorie von der Schöpfung, welche, da wir die primitive That derselben in eine Depotenzirung der ursprünglichen Natur Gottes setzten (12.), kaum umhin konnte, dem ersten Anblicke befremdlich zu erscheinen. Erwägen wir sie daher auch noch aus dem gegenwärtigen Gesichtspunkte.

27.

Wäre der endliche Geist, der Mensch, Geschöpf in dem

Sinne des gewöhnlichen, hierin sich selbst mißverstehenden Theismus, d. h. fertiges Produkt göttlicher Allmacht, eines aus Nichts ihn hervorbringenden und erhaltenden göttlichen Willens: so gehörte der Gedanke, auf welchen der Theismus dennoch auch den größten Werth legt, zu den höchsten Widersprüchen, — ja er würde ein ganz sinnloses Wort: daß der Mensch frei, in eigentlichem Sinne *sich selbst determinirend* sei — und wir müßten wiederholen, was *Jacobi* allgemeiner aussprach, daß jede spekulative Philosophie auf *diesem* Wege nur in absoluten Determinismus ende. Wie könnte ferner hiernach, in dem *Ernste* und der *vollen Wahrheit* dieses Wortes, behauptet werden, daß des Menschen Bestimmung in der *freien* Unterwerfung unter Gott, endlich in der daraus hervorgehenden *Liebe* Gottes bestehe? Soll dies Alles nicht in eitle Rede oder offenbare Selbsttäuschung auslaufen, soll das Zeugniß des Menschen von sich selbst, daß jenem so sei, nicht zur Lüge werden vor jeder schärfern Erwägung: so setzt dies das Princip einer wahren Selbstständigkeit des endlichen Geistes von Gott, — das eben voraus, was wir Natur genannt haben in jenem doppelten Sinne, und Schaffen heißt *gerade nicht Produciren*; der Wille, der diese Natur hervorrief, kann kein neuhervorbringender, und das Verhältniß von Schöpfer zu Geschöpf nicht das eines Producirenden zu seinem Produkte sein, — da, wie sich außerdem noch gezeigt hat, in dem Gedanken eines Neuschaffens ohnehin ein Rest von Verworrenheiten und Widersprüchen liegt, die ihn verwerfen lassen. Gott ist, als schaffender Wille, vielmehr ein wesentlich zulassender, die eigene Macht an sich haltender, um dem, was nicht Wille der Weisheit ist, Raum zu geben, und es zum eigenen Wirken zu lassen; der Schöpfungsakt verräth sich in der Universalthatsache der Natur und des Menschen gar eigentlich als göttlicher Akt der Zulassung eines Selbstständigen in ihm, wodurch sich Gott, im Vorausblicke auf das höchste Ziel, den niedern Bedingungen jener Zulassung und deren Nothwendigkeit unterwirft (14.), und mit Langmuth und Ausdauer den daran sich knüpfenden

Proceß übernimmt, worin eben die innerhalb jener primitiven Schöpferthat fallende und sie voraussetzende weitere Weltentwicklung, die sich potenzirende und steigernde Welterhaltung, besteht: wovon künftig.

28.

Falls nun aber die Voraussetzung dieses freien Entschlusses mit den durch ihn bedingten Antecedentien und Konsequenzen (diese „Hypothese", wie man es nennen mag, ohne die wissenschaftliche Bedeutung derselben zu schwächen, da der Entschluß eines persönlichen Wesens nicht mit Nothwendigkeit abgeleitet, sondern nur an dem Erfolge erkannt, und aus diesem dem wirkenden Wesen („hypothetisch") untergelegt werden kann) — falls diese Voraussetzung in der That nun Alles erklärt, falls dann alles Disharmonische und Räthselhafte des Weltdaseins sich in völliges Verständniß fügt, und die gemüthaufregendsten Zweifel selbst beschwichtigt werden (was zum großen Theile freilich erst der weitere Verfolg zu zeigen hat); dann darf auf solche Garantie das metaphysische Denken sich versichert halten, das rechte Erklärungsprincip der Welt gefunden zu haben.

Und hier endlich ist die oft schon beleuchtete Alternative zwischen Pantheismus und spekulativem Theismus auf die höchste Spitze gestellt: Wer da, unentschieden über Möglichkeiten schwebend, wie er formell allerdings es vermag — sich nicht getraut, die einfache Evidenz jenes Gedankens mit Zuversicht zu ergreifen, dem bleibt eigentlich nur übrig, in den Pantheismus zurückzusinken. Doch dieser, wie wir erkannt haben, erklärt Nichts wahrhaft, sondern schließt vorzeitig absprechend die Untersuchung da, wo sie erst beginnen sollte: er ist der Sumpf, in welchem die freie Forschung in's Stocken gekommen. Ist man aber einmal genöthigt worden, die Ursache der Welt als eine persönliche zu denken — und bis hierher (vgl. IX. S. 64. §. 41.) geht nur die Nöthigung des (regressiven) Denkens, bis soweit aber wirklich, wenn es gründlich sein soll: — so ist man freilich in eine erwägende Wahl gestellt — (das

Gebiet der spekulativen Hypothesen beginnt), — zu welcher man sich vollkommen bewußt bekennen darf; denn die freie That kann ebenso nur durch freie Anerkenntniß — der freie Geist auf den freien treffend — aus ihren Folgen herausgefunden werden. Aber die Folgen der Schöpfungsthat, wie wir sie verstehen mußten, sind die allergewaltigsten, wie gotteswürdigsten: mit dem Quell der Eigenheit für die Kreatur ist ihr der Quell aller Freude, alles Selbstgenusses aufgegangen; dies ist der allgegenwärtige, stets immanent sich erfüllende Zweck der Schöpfung: doch ist er gegründet auf die allereinfachste, und doch weltbeglückendste That der Weisheit und Liebe, welcher wir nur nachzudenken, es anzuerkennen vermögen, daß Gott der eigenen Natur sich entäußert, indem er das Wirken seines Geistes in ihr aufhebt, um darin dem Geschöpfe den Grund und Genuß eines selbstständigen Daseins zu verleihen.

29.

Aber auch hier beruht die ganze Evidenz auf dem Begriffe des persönlichen Gottes. Wäre er nicht persönlicher Geist in dem früher festgestellten Sinne, die Macht des Bewußtseins über seine Unendlichkeit, es könnte dann, wie wir doch faktisch es finden, auch keine (blindwirkende) Natur sein, aus welcher der (endliche) Geist erst sich erheben und zu sich selbst kommen muß: der ganze Zweck und Inhalt der Schöpfung, welcher eben in jener Erhebung des Geistes aus der Natur besteht, zuhöchst in der Einheit des endlichen Geistes mit dem göttlichen, und ob er erreicht werde innerhalb der Weltentwicklung, müßte in Frage gestellt bleiben. Nur in der Person Gottes ist, wie die gründliche Erklärung, so die eigentliche Garantie und Sicherheit, die teleologische Festigkeit, dieses Weltdaseins zu finden, indem Gott das äußerste Ziel der Dinge nicht nur — theoretisch oder urbildlich — voraussieht (was die Lehre des gewöhnlichen, abstrakteren Theismus ist, der sich mit den Vorstellungen einer reinen Geistigkeit Gottes Genüge thut), sondern weil er die Dinge zugleich real in seiner Weltmacht verschlossen trägt, aber durch seinen Willen

ihre selbstständige Entwicklung zuläßt, um sie durch den (endlichen) Geist wieder mit sich zu vermitteln, — kurz, indem er Person ist. Und so erweist sich überhaupt Gottes Wille in der Weltschöpfung, wie bestimmter auch in der geistigen Oekonomie der Weltgeschichte, recht eigentlich als der zulassende, an sich haltende, neidlos, das Geschöpf gewähren lassende, und nur unter Voraussetzung dieser selbsteinschränkenden Zulassung einwirkende; wie sich auch der primitive Akt der Schöpfung als diese Zulassung eines andern, selbstständigen Daseins in Gott, und als eine Ausstattung desselben mit den eigenen göttlichen Lebenskräften erwiesen hat. Zu diesem in der Schöpfung selbst offenbar werdenden Geheimnisse des Schaffens vermögen wir aber bloß dadurch Zutrauen zu fassen, sofern wir Gott nicht überhaupt nur als Geist, sondern ebenso mit einer innern Natur und realen Weltkräften begabt, endlich als der Regungen des Gemüths (IX. S. 68.), des eigentlich Persönlichen, fähig, denken müssen, an welcher Konsequenz, wie sie die gründlich verstandene Weltgegebenheit selber uns aufdrängt, wir durch das Bedenken eines sich selber mißverstehenden Theismus oder eines dürftig abstrakten Pantheismus nicht mehr irre gemacht werden können, daß durch die Annahme solcher Beweggründe und Regungen Gott vermenschlicht, zu einem endlichen Wesen gemacht werde. Wir antworten ganz mit Schelling (im Antwortsschreiben an Eschenmayer): wenn Gott menschlich sein will — eigentlicher: wenn er sich in Weltschöpfung und Weltleitung wirklich also bewährt, — was können wir dagegen einwenden? Wir können vielmehr unsere abstrakten Begriffe nur danach berichtigen, zumal da diese auch an sich selber sich als ganz unzureichend zur Welterklärung ausgewiesen haben.

Die falschen Richtungen auf dem Gebiete der Religion in der Gegenwart.

(Schluß.)*)

Dogmatismus und Pietismus.

Von

Prof. Dr. Erichson.

Der Dogmatismus.

Man kann schon von der centripetalen Richtung, die den Aberration des Dogmatismus beigelegt werden darf, erwarten, daß wir uns in ihm wenigstens wahrhaft auf den Grund und Boden der geoffenbarten Religionslehre selbst versetzt sehen werden. Dies ist wirklich der Preis des Dogmatismus, und man kann sagen, daß, sowie in ihm noch ungehobene Schätze der Erkenntniß bewahrt werden, welche die Gegenwart erst allmählig hebt und erkennt, auch durch ihn in früheren Zeiten die christliche Religionslehre erhalten worden ist, da allerdings am wenigsten in jenen unerhellten mittelalterlichen Zeiten die Erhebung des treuen blinden Glaubens zu einem sehenden Glauben zu erwarten war, und die Glaubenslehren auf solche Weise nur als ein heiliges, unverbrüchliches Ueberkommniß durch den Lauf der Jahrhunderte bewahrt werden mußten. Es kann gefragt werden, was ohne die blinde Treugläubigkeit des Dogmatismus aus der christlichen Glaubenslehre geworden sein möchte, ob sie nicht in eine dunkle Erinnerung einer, der Indischen nicht unähnlichen, theogonischen und kosmogonischen Mythologie entwichen, und vor dem hellen Lebenstage des ver-

*) S. VIII. Bd. 1. Heft (N. F. IV. Bd. 1. Heft) S. 71. dieser Zeitschrift.

nünftigen, sich selbst für die Existenz auf der Welt genügenden Denkens fast ganz dahingeschwunden wäre. Andrerseits wurzelt der Dogmatismus auch wieder in der Hinsicht in der letzten Tiefe des Christenthums, daß er, wenn gleich mit Unklarheit über sein Princip, den Vernunftgebrauch bei Beurtheilung der göttlichen Dinge abwehrt, die Vernunft nicht in ihrem zeitigen Thronbesitze für einen würdigen Wardein der geoffenbarten Wahrheit anerkennt. So hat er denn das Glück gehabt, auf sehr vielen wichtigen Punkten zum sehenden Glauben zu werden, und sowohl sein Recht, als die Realität jener großen, in der geoffenbarten Religion bewahrten Schätze höherer Wahrheit zu vindiciren, zu denen sich die, der Vernunftherrschaft satte Zeit, wie zu einem sich ihr neu aufschließenden Reiche der Erkenntniß hinwendet.

Der Dogmatismus muß von zwei Seiten betrachtet werden, wenn über ihn ein Urtheil gewonnen werden soll; nämlich von Seiten seines Princips, und von Seiten des, vermöge jenes Princips festgehaltenen Inhalts. Von Seiten des Princips ist er ein unkritischer, geisttödtender, und sich des Geistes für erübrigt haltender Buchstaben- und Auctoritäts-Glaube. Von Seite des von ihm vertretenen Lehrsystems ist ihm sein, zum Theil großer und überschwenglicher, die tiefsten Schätze des Christenthums bewahrender Inhalt zufällig. Bei seinem Principe ist aber dieses selbst, und der Grund, worauf dasselbe ruht, zu unterscheiden. Der Grund ist die über die Vernunft, im engern Sinne des Worts, hinausliegende Quelle der Religionswahrheit. Sein Princip, in seiner Allgemeinheit und in seiner Wurzel betrachtet, ist die Offenbarung und der Glaube.

Der Glaube kommt auf theologischem Gebiete in einer eigenthümlichen Bedeutung vor, verschieden von der, die er hat außerhalb dieses Gebietes, wo er eine im Wesentlichen auf moralischer Ueberzeugung ruhende, objektiv nicht erweisliche Annahme bedeutet; dagegen er auf dem Gebiete der Religion eine unmittelbare Wahrheitserfassung an-

spricht; indem nämlich Glaube das unmittelbare, von keinem Beweise abhängige, dem Gefühl verwandte, sichere Fürwahrhalten der Religions-Wahrheiten bedeutet. Die Religionslehren haben für sich eine Beglaubigung in der menschlichen Seele, und das Vermögen, welches ihnen ohne weitere Rechtfertigung Zeugniß giebt, ist der Glaube. So wird an Gott, an die Unsterblichkeit des Selbstes geglaubt. Wie die Religionswahrheiten in dem lebendigen Zusammenhange der aufeinander folgenden Generationen in der Ueberlieferung zum Bewußtsein kommen, werden sie vom Gemüth durch den Glauben als wahr aufgenommen und bewahrt. — Fragt man indessen weiter, welches denn der Ursprung dieser, in der Reflexion sich uns darstellenden Begriffe sei, wo die Uranschauung, von der sie in ihrer gegenwärtigen Gegebenheit ihr Dasein entnehmen: so herrscht bei den Männern der Wissenschaft ein tiefes Stillschweigen; die Frage gehört in Jahrhunderten nicht zur Tagesordnung, und es wird nur etwa in fugam vacui gelehrt: sie seien eben Vernunfterkenntnisse; es sei der Begriff der Vernunft, als des höhern, den Menschen wahrhaft vom Thiere unterscheidenden Vermögens, daß sie dieser Wahrheiten mächtig sei. — Da haben wir das gewichtige Wort, das, welche Aufschlüsse es gebe, und wie befriedigend es für sich sei, wir schon erwogen haben! Dies führt uns denn auf die tiefere, eigentliche Bedeutung des Glaubens. Wenn man den Begriff der Offenbarung, so verschieden man auch über die Art und Weise, wie dieselbe geschehen sei, und geschehen könne, denken mag, nicht aufgeben kann, so muß sie doch ein Vermögen haben, an das sie sich richtet. Die Vernunft kann es nicht sein, denn diese bezieht sich auf das Allgemeine; es liegt aber im Wesen der Offenbarung das zugleich Concrete. Dieses Vermögen ist nun der Glaube in seiner eigentlichen höchsten philosophischen Bedeutung (in der nur die deutsche Sprache für ihn das Wort hat). Nur an das Göttlich-Geoffenbarte wird geglaubt, und nur der Glaube ist es, der das Göttlich-Geoffenbarte erschließt. Der wahrhafte Glaube setzt also

den Begriff der Offenbarung voraus, setzt voraus, da sie ein faktisches Element in sich trägt, daß das Gemüth gleichsam in diesen Ring fortgehender göttlichen Thatsachen mit hineingezogen ist. Der falsche Glaube hat darin seine Möglichkeit, daß im Glauben das allgemeine, im Begriff Gottes liegende religiöse Princip wesentlich das wahr machende ist. Nun begründet das allgemeine und abstrakte religiöse Princip den Inhalt nur in den Grenzen des Abstrakt-Religiösen selbst — über das Thatsächliche und Concrete hat es keine Macht; dies hat sich Gott vorbehalten, und es enthüllt sich erst auf dem Felde des Glaubens, in dem eigentlichen, mit der Offenbarung zusammenhängenden Glauben. Darum ist mit dem allgemeinen nackten Glaubensprincip die Möglichkeit einer Menge trügerischer Annahmen gesetzt, in denen sich durch den religiösen Faktor mit Hinzutreten einer, nach den verschiedensten Richtungen hinausgehenden Phantasie eine Welt aufbaut, und Thatsachen sich als geschehen darstellen; wie davon Jacob Böhme das reichhaltigste Beispiel giebt, und wie auch Swedenborg, fast nur auf der Glaubensbasis ruhend, viel Ungemeines zu berichten weiß. — Da nun dem Dogmatismus die Einsicht abgeht, daß die mehr als allgemeine Religions-Erkenntniß nicht durch den Glauben überhaupt, sondern durch den mit der Offenbarung zusammenhängenden Glauben bedingt sei, vertraut er, Alles durch dies ethisch-religiöse Princip begründen zu können, und hat es wesentlich und allein verschuldet, daß der Glaube, die echte Quelle der Religionswahrheit, so in Verruf gekommen ist.

Nach der bisherigen Auseinandersetzung ist denn nun der Dogmatismus nur die fälschliche Anwendung großer und erhabener, und zum Theil untergegangener Wahrheiten, in deren Wiederschein er gleichsam geblendet und klarer Anschauungen unfähig, lebt.

Wenn sich uns auf diese Weise nun die tiefe Bedeutung des Dogmatismus dargelegt hat, so muß es begreiflich erscheinen, daß die neuere Zeit, in der gerade das Bewußtsein der in ihm in unangemessener, störender Form verschlossen gehaltenen hö-

heren Erkenntnißschätze erwacht ist, es nicht an Versuchen hat fehlen lassen, den Dogmatismus auf die gegenwärtige Culturstufe zu erheben, und ihn mit den Forderungen des Zeitgeistes zu versöhnen. Es läßt sich schon a priori einsehen, daß ein doppelter Weg hierzu eingeschlagen werden konnte. Nämlich, daß entweder die im Christenthum liegende, vom Dogmatismus mit Glaubenstreue vertretene Religionswahrheit für sich in ihrer sich selbst erweisenden Kraft mit siegreicher Klarheit hervorgehoben, mächtig geltend gemacht, und dadurch für ihn der Sieg erreicht wird; oder, daß die Kluft, die zwischen ihm und der Vernunft befestigt ist, auf die Weise sich ausfüllt, daß die Religionswahrheit zugleich als eine vernünftige dargestellt wird. Dem letzten Streben, der Nachwirkung des Zeitalters der Aufklärung angemessen, dankt die neuere philosophische Dogmatik ihren Ursprung. In ihr wird der Weg eingeschlagen, die Religionswahrheiten als Vernunftwahrheiten zu begreifen, und die Vernunft in dem Grade zu potenciren, daß sie sowohl der Aufnahme, als der Erzeugung dieser Wahrheiten fähig wird. Alles wird in die Form der Vernunftwahrheit gestellt, und der Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung gänzlich aufgehoben. Die Vernunftgemäßheit ward hier der lichtgebende, die Lösung möglich machende, trostreiche Begriff.

Diese Theorie, wie sie unter der Aegide der göttlichen Vernunft mit ihren Schlingen dem Geiste naht, — nicht zu verkennen ist es — hat für eine edle, in der fortgeschrittenen Zeit hervorgegangene Bildung etwas sehr Bestechendes; und wohl kann sie, wenn sie Alles zur Vernunftwahrheit macht, den täuschenden Schein erwecken, daß dies mit Recht, und nur der Wahrheit gemäß geschehe*). Eine bewunderungswürdige

*) Man kann hierbei an ein verwandtes Verhältniß der früheren Ich-Philosophie erinnert werden, die Alles als ein Gesetztes nachwies, so daß folgerecht nichts als das Ich mit seinen Gesetzen übrig blieb, indem, was dieses auch als Nicht-Ich annahm, doch nur durch

Erhebung der Geistes- und Vernunftkräfte des Endlichen zum Göttlichen bringt auch auf manchen Punkten in den dahingehörigen Darstellungen eine so täuschende Aehnlichkeit mit der Offenbarungswahrheit hervor, daß man in ihr diese selbst, ja gewissermaßen in einer höhern Potenz, verknüpft mit dem aufgeklärten freien Geistesbewußtsein wieder zu erkennen glauben kann. Fast ununterscheidbar Göttliches wird dargeboten, — doch — ohne den Geist Gottes; und deswegen ist gerade auf diesen Feldern die Mühe fruchtlos. Die christlichen Religions-Wahrheiten sind gleichsam vom Geiste Gottes dictirt; darum haben sie, auch in der fast adäquaten Form der Vernunftwahrheit, einen andern Sinn und eine andre Bedeutung.—

das Ich — nach dessen Gesetzen und für dasselbe — angenommen war. Einen gleichen unvermeidlichen Vermittlungspunkt, wie das Ich für das Objekt überhaupt und für das reale Objekt abgab, scheint die Vernunft in Beziehung auf das übersinnliche Objekt und dessen Wahrheit darzustellen, indem alles, diesem ganzen Reiche Zugehörige erst in dem vernünftigen Bewußtsein und durch dasselbe zur Realität für das Gemüth kommt, so daß, da in der Beprüfung desselben immer wieder nur an die Vernunft appellirt werden kann, die Vernunft eigentlich Alles in Allem wird. Sowie es in der Zeit, als die Wissenschaftslehre, freilich nicht lange, die Philosophie beherrschte, schwer war, ihre Ringe zu durchbrechen, ja, wie es scheint, die Schlingen dieser Dialektik wenigstens in sofern noch nicht ganz aufgetrennt sind, als zur Lösung der ihr zum Grunde liegenden Probleme es noch ganz neuer, in der Philosophie erst aufzufindender, auf eine neue Entzweiung, einen neuen Dualismus, einen neuen Monismus hervorbringender Elemente bedürfen möchte: so hat sich auch die Vernunft in der Philosophie der neuern Zeit durch die Kraft ihrer nothwendigen Vermittlung, die der des Ich in allem Denken und Annehmen gleicht, — zu Allem gemacht, und einen täuschenden Schein erregt, daß dies mit Recht, und nur der Wahrheit gemäß, geschehe. Alle Wahrheit bleibt ein von der Vernunft Gesetztes, also ein Vernünftiges. Diese Bestrickung kann nur durch den, in dem Abschnitt vom Rationalismus (VIII. Bd. 1. Heft. S. 79, 80. d. Ztschft.) aufgezeigten Zusammenhang des höhern Gemüthslebens, in Beziehung auf den Ursprung der über das Vernünftige hinausliegenden Erkenntnisse, mit dem Geiste Gottes zerrissen werden.

Nach diesem aufgezeigten Charakter ist indessen die philosophische Dogmatik, indem sie ihrem Wesen nach von dem eigentlichen Grunde und Boden der Religion auf den der Philosophie übergeht, und auf diesem die Religionswahrheit construirt, eben so sehr eine Entwickelungsform, — und zwar wegen des beständigen Getragenseins von Ideen, eine geistvolle und höhere Form, — des Rationalismus, in welcher Beziehung sie auch schon oben unter den neuern Entwicklungsformen des Rationalismus aufgeführt ist, als sie, die specifisch christlichen Wahrheiten aus sich zu erzeugen unfähig, diese nur in der Unmittelbarkeit, und als gegeben annehmen kann, und sonach ein noch unüberwundenes Element des alten orthodoxen Systems verborgen in sich tragend, in dieser Hinsicht als eine Phase des Dogmatismus angesehen werden darf; so gewiß die Scholastik sich ihrem Wesen nach aus dieser Kategorie nicht heraushebt, deren Begriff ist, daß sie bei dogmatischer Aufnahme der Grundelemente der positiven Religion in der weitern Entwicklung philosophisch verfährt. Sie dürfte darum als eine besondere Mischlingsform von Dogmatismus und Rationalismus mit weit überwiegendem rationalistischem Elemente zu betrachten sein.

Die andere Wendung, welche die Zeit, den Dogmatismus zu retten, genommen hat, ist gerade die der vorhergehenden entgegengesetzte, nicht Vertretung und Verherrlichung der Religion durch die Vernunft, sondern durch sie selbst, durch die Macht der Religion, die eine höhere als die der Vernunft und Philosophie ist.*) Es ist ein neues Heraustreten der Apolo-

*) Hier liegt der entscheidende Punkt. So lange die Religionswahrheit nicht für eine specifische, andre und höhere als die philosophische angesehen wird, ist nicht zu erwarten, daß die verwirrende, dem natürlich gesunden Sinne auffallende Vermischung der theologischen Wissenschaft in der Philosophie, die zum Nachtheil beider Wissenschaften in der letzten Zeit bestanden hat, aufhören werde. — Die Religions-Wahrheit hat in sich die Idee liegen; sie giebt diese an die Philosophie ab, und steht durch diese mit der

getik in ganz neuer Rüstung, und in dem ihr durch die Zeitbildung geliehenen glänzenden Waffenschmucke, jedoch in der eigenthümlichen und würdigern Wendung, daß, anstatt der auf Einzelnheiten gerichteten Vertheidigung, vornehmlich die überwindende göttliche, sich selbst setzende und rechtfertigende Macht der christlichen Religions-Wahrheit in den kirchlichen Begriffen hervorgezogen, zum vollen Bewußtsein gebracht, und zur Zerschmetterung der Leugner und Zweifler, und zur freudigen Erhebung der Bekenner geltend gemacht wird. Diese, in der christlichen Religions-Wahrheit liegende Macht der Selbstbegründung war der früheren Apologetik, oder wenigstens den früheren eifrigern Bekennern, keinesweges verborgen geblieben; wie denn auch selbst der Nerv des Beweises für die historische Grundlage des Christenthums aus dem innern Bewußtsein herzunehmen ist, das, sowie die Idee überhaupt ihre Realität setzt, gleichfalls, doch auf eine durchaus einzige und eigenthümliche Art, in die historische Wirklichkeit hinausgreift, und ein Faktisches als

---

Philosophie in Verbindung. Die Unendlichkeit der Religions-Wahrheit ist aber eine andere, und im Wesentlichen eine höhere als die Unendlichkeit der Idee. Die, — wie soll man es anders ausdrücken? — unmittelbar vom Himmel stammende, den Menschen aus seinem vernünftig-verständigen Wesen heraus in seine Wahrheit (in der jenes integrirt) lebendig versetzende, Himmel und Erde, Vergangenheit und Zukunft real, nicht mittelst Begriffe verknüpfende — ist die Religions-Wahrheit. — Die Philosophie steht zu dieser in einem verwandten Verhältnisse wie zur Kunst. Auch diese erörtert sie ihrem allgemeinen Wesen nach, setzt sie an ihre bestimmte Stelle, zeichnet ihren Begriff; aber auf dem Felde der Kunst selbst hat sie kein Urtheil. — Der Tendenz des Neuen Protestantismus liegt überhaupt das zum Grunde, daß er unbewußt auf etwas Andres als Religion ausgeht. Die sämmtlichen, auf der Bahn des Neuen Protestantismus hervortretenden Begriffe sind philosophische, nicht Religionsbegriffe, die auf dem Felde der Religion keine eigentliche Brauchbarkeit, ja kaum einmal eine Bedeutung haben. Sollte eine Religion aus diesen Begriffen construirt werden, so müßte die Religion überhaupt aus der Menschheit entschwinden.

nothwendig geschehen begründet. Gleichwohl trug dieses Argument einerseits einen etwas rhetorischen Charakter, und mußte sich gefallen lassen, der Subjektivität beschuldigt zu werden, auf ähnliche Weise, wie man auch das Bewußtsein der Tugend und des Rechts, insofern dasselbe seine Begründung wesentlich nur in sich selbst hat, der Subjektivität beschuldigen könnte. Andrerseits bedurfte es noch einer Darstellung, durch welche es, hinaufgehoben auf den Höhenpunkt der Bildung unsrer Zeit, den Anstrich des Antiquirten verlöre, und in das mehrseitig gebildete Bewußtsein, in das freiere, in den Reichen des Geistes und der Kunst sich bewegende Leben treten konnte. Diese, wenn wir so sagen dürfen, große That der neuern Dogmatik ist am eigentlichsten und umfassendsten in Steffens' Philosophie des Christenthums ausgeführt, einem Werke, dem durchweg das Bestreben zum Grunde liegt, den Inhalt des christlichen Bewußtseins in den kirchlichen Lehrbegriffen der eigentlichen Wissenschaft, und zwar als die höchste und kostbarste Ausbeute derselben, zu vindiciren — einem Werke, das bedeutungsvoll in unsrer Zeit erschienen ist, und von einer wesentlichen Seite eine bleibende Säule des Christenthums für die neuere Zeit bleiben wird, — die erste eigentliche Philosophie des Christenthums; das sich auch dadurch in der großen Zahl gleichzeitiger verwandter Erzeugnisse auf eine fast überraschende Art unterscheidet, daß es die Frucht eines wahren, für die specifischen Fächer der christlichen Religionswissenschaft und der Philosophie gegebenen, zu einem hohen Grade der Ausbildung gelangten Talents ist. Denn das ist das unerfreuliche Phänomen unsrer Zeit, daß man, da Bildung und Geschicklichkeit in Behandlung wissenschaftlicher Stoffe so allgemein geworden, durch bloße Uebung in der gewandten Handhabung des Begriffs Werke fördern und die Wissenschaft erweitern zu können vertraut. Jeder wahrhaft fruchtbringenden wissenschaftlichen Thätigkeit von höherer Bedeutung liegt eine besondere Anlage, eine Prädestination, ein bestimmter, auf einen gewissen Gegenstand gerichteter, mit dem unwill-

kürlichen Zuge und der Unfehlbarkeit des Instinkts geleiteter Sinn zum Grunde, der jene herrliche Wechselwirkung des Objekts und Subjekts hervorbringt, die der Thätigkeit auf solchem Felde den Stempel des Berufs giebt. So weit, wie die wissenschaftliche Ausbildung nach den mannigfaltigsten Seiten hin in den verschiedensten Fächern, und mit der Forderung gleicher Tüchtigkeit auf jedem besondern Felde, jetzt schon auf unsern gelehrten Schulen gefördert wird, wird der Verstand zu einem gelenken Organe, auch das der besondern Auffassung Fernstehende, und in seiner Eigentlichkeit unergriffen Bleibende in dem Dämmerscheine des bloßen Begriffs zu behandeln. Doch fehlen die Anschauungen des eignen Sinns der eigenthümlichen Anlage, wenn die gesammte geistige Thätigkeit auf solche Weise wesentlich in der Form der Verstandesthätigkeit in Anspruch genommen wird; ihnen gar nicht die Freiheit und die Muße gegönnt, sich zu entfalten und zu offenbaren, und das Individuum wird zu einem allgemein gebildeten, mit gleicher Befähigung zu allen Wissenschaftlichen, und mit keiner vorzugsweise zu einer einzigen. Wenn dieser große Mangel auf dem Felde der Wissenschaft, wo durch die bloße Verstandesthätigkeit, durch Trennung und Absonderung und zusammenfassende Darstellung, in manchen Fächern Nützliches geleistet werden kann, im Allgemeinen nicht in so hohem Grade fühlbar ist, wie auf dem Felde der Kunst, auf dem das Talent überhaupt erst eine Realität hervorbringt, so gehen doch auch auf dem Felde der Philosophie die höchsten und größten Wahrheiten, die wahrhaft Neues in die Welt bringen, aus besondern Anlagen hervor; gewisse Geister bringen sie als schon in ihrem Innern eingeschlossen gewesene Keime mit sich, und was durch bloße Verstandesthätigkeit auf diesen Gebieten geleistet wird, wie weit auch die vorhandene Wissenschaft durch die Denkthätigkeit erweitert wird, — ist immer das Geringere. Soll die Zeit auf dem Felde der höhern Erkenntniß weiter rücken, so muß immer ein außerordentlicher Geist gleichsam irgend eine große neue Offenbarung auf die Erde bringen. — Dies lag nicht außer unserm

Wege, bei Gelegenheit des hier in Rede stehenden gehaltreichen Werks in Beziehung auf die philosophische Litteratur unsrer Zeit, die vielleicht eben aus der erwähnten Ursache so viel mit hohlen Begriffen verkehrt, auszusprechen.

Wenn indessen dieses Werk, — um jetzt dasselbe in seinem eigentlichen Zwecke wieder aufzunehmen — gleichwohl das kirchliche System im Allgemeinen noch im Geiste des Dogmatismus vertritt, und der Dogmatismus in ihm noch keineswegs ganz überwunden erscheint: so beruht dies darauf, daß durch die bloße, wenn auch noch so geistvolle und ergreifende Darstellung des Christenthums in seinem kirchlichen Lehrbegriffe, in der die Ideen überall durchleuchten, aber nicht auf gleiche Weise die Nothwendigkeit der besondern Verwirklichungsweise derselben, kein eigentlicher Fortschritt zu ermitteln ist. Es giebt, indem es das kirchlich-christliche Lehrsystem nur in der Form der Unmittelbarkeit wieder herstellt, in der Hauptsache nichts wahrhaft Neues, und kann dem eigentlichen gegenwärtigen Zeitbedürfnisse nicht genügen *).

Solche, den Dogmatismus zu überwinden, gemachte mißlungene Versuche — indem er in der philosophischen Apologetik nur versteckter enthalten blieb, in der neuern Theologie sich offener an den Tag legte — haben dann den Fehlschluß auf die Unhaltbarkeit des Christenthums selbst in seinem kirchlichen Lehrbegriffe thun lassen, und die originalste, unser Zeitalter auf eine immer merkwürdige Weise bezeichnende Erscheinung der, dem kritischen Leben Jesu gefolgten kri-

*) Die eifrigen Gegner, welche dieses Werk gefunden, und die es in religionsphilosophischer Beziehung ganz herabzuwürdigen gesucht, haben den Verfasser dadurch ehren zu müssen geglaubt, daß sie ihm auf der andern Seite als Dichter die volle Anerkennung zollten. Dichter ist Steffens eigentlich nicht; es gilt von ihm in noch höherm Grade, was Tieck von Walter Scott sagt: es komme ihm vor, als wenn Walter Scott nur ein ganz Geringes fehle, um ein großer Dichter zu sein; aber gerade dieses Geringe, scheine ihm, mache den Dichter. — Aber St. besitzt eine vollendete humanistische Ausbildung.

tischen Dogmatik hervorgerufen, nämlich den Versuch, sich, vermöge des Begriffs des Mythus, von dem ganzen historischen Grundelemente des Christenthums loszusagen, und was von eigentlicher Religionswahrheit in demselben enthalten sein sollte, als reine Religions-Idee zu betrachten; wie ein Religions-Inhalt ja auf alle Weise in den Mythologieen aller Völker anzuerkennen sei, und der Uebergang der allgemeinen Religions-Wahrheit in Mythus, und überhaupt die Entstehung des Mythus aus Religionsideen für die bestimmten positiven Volksreligionen eben so sehr historisch nachzuweisen, als der ganze Prozeß psychologisch und in seinem äußern Hergange zu erklären sei.

Wunder müßte es nehmen, wenn diese Lehre nicht den Beifall einer großen Zahl aus der Klasse der Gebildeten in unsrer Zeit gewönne, die sie nicht allein für höchst vernunftgemäß, sondern auch als das eigentlich Wahre enthaltend, ansehen dürften. — Diese mögen sich vorerst erinnern lassen, daß es eine Unwahrheit doppelter Art geben kann. Die eine, entspringend, wenn das eigentlich Falsche (im contradictorischen oder conträren Gegensatze zum Wahren) behauptet wird. Die andere, wenn Etwas als Efficient einer Erscheinung angegeben wird, da es nur ein einzelner Factor derselben ist. So ist unser Seelenleben, selbst in seinen geistigsten Erscheinungsweisen, nicht ohne die Grundlage der Natur der Dinge — diese erweckt es, ist in ihm überall wirksam, integrirt in ihm. Ist aber unser Geist nichts mehr und nichts Anderes, als ein Element der Natur der Dinge? — Eben so auf ethischem Felde! Bei allem Edlen und Großen, was der Mensch thut, wird er, als Mensch, von dem Zuge nach Leben, nach Selbsterhaltung, nach Glückseligkeit fortgetragen; seine eigne Existenz ist bedingt im Menschengeschlechte durch wechselseitige, auf Antriebe reinen Wohlwollens entsprungene Leistungen. — Ist aber darum nichts, als das Streben nach eigenem Wohlergehen, in der menschlichen Seele, und sind alle Gefühle uneigennütziger Tugend Täuschungen? — Ist der Eudämonismus darum das wahr-

haftige Lebensprincip? — Die Anwendung hiervon ist nach dem über die Subreption des Vernünftigen als Eines und Allen Gesagten leicht.

Ihr sollt die Menschen, und auch die Wahrheiten, an ihren Früchten erkennen. Durch die in der Vernunftform dargestellte Dogmatik ist der Geist Gottes, der lebendige Reger und Beweger der Seele, und der Quell des tiefsten, wahrsten Lebens — und somit auch der Genius, ausgeschlossen. Ihre Eingebungen werden im Systeme registrirt, und es entsteht ein Cultus aus der zweiten Hand. Die kritische Dogmatik hat gar keinen Theil an eigentlicher Religion.

Verlassen wir hiermit den Dogmatismus, der, auf dem entgegengesetzten Extreme verhärtet, diese, der Religion in ihrem tiefern Wesen feindlichen Richtungen hervorgerufen hat, und rechtfertigen wir nur noch auch an ihm jenen Allgemeinbegriff, unter den wir im Eingange unsrer Abhandlung die sämmtlichen, von uns entwickelten Aberrationen gestellt haben, diesen: daß der reine Geist der Religion nach ihrer Wiederbelebung in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts sich gleichsam in manchen abweichenden Formen verwirklicht, ihr reiner Strahl sich in verschiedenartigen Medien gebrochen, das Göttliche sich alsbald mit menschlicher Schwäche betheiligt habe. Wenn der Dogmatismus einer jeden, in der ewigen Natur des Menschen als Forderung gesetzten Bewährung des Inhalts seiner Lehre erübrigt zu sein glaubt, — denn dieses ist, wenn auch ihm selber unbewußt, und oft von ihm verneint, sein Wesen: — so giebt er hiernach zugleich mit der nothwendigen Bedingung aller und jeder gültigen Erkenntniß die Selbstständigkeit und Würde des Geistes auf, und so sind Servilismus und Geistesträgheit dasjenige, wodurch sich in ihm das Göttliche mit dem Menschlichen zusammenschließt.

Der Pietismus.

Die bis jetzt als Dogmatismus dargestellte Aberration hat, wie der Rationalismus, ebenfalls eine Form von ethischem Charakter zur Seite. Wenn die dem Rationalismus gegenüberstehende ethische Form der Humanismus war, so ist das ethische Gegenbild des Dogmatismus der Pietismus. Der Pietismus ist indessen nicht die nothwendige Consequenz vom Dogmatismus, wie es der Humanismus vom Rationalismus ist. Der Dogmatismus kann sich gar wohl, sich selbst getreu, ganz in den Grenzen der Pflichten christlich-kirchlicher Pietät halten; wohl aber setzt der Pietismus den Dogmatismus voraus, er kann schwerlich der finstern Glaubenslehren der orthodoxen kirchlichen Dogmatik als rationaler Grundlage für seine Denkweise entbehren; er ist sonach bei vorausgesetztem Dogmatismus als die selbstständige ethische Ultraform in der centripetalen Richtung zu betrachten *).

Ueber den Pietismus, so weit verbreitet, von so mächtigem Einflusse diese Denkart in unsrer Zeit ist, ist in der besondern Beziehung auf unser Zeitalter schwer zu reden. Wenn er nämlich in seinen frühern Phasen, meistens befriedigt durch seinen ununterbrochenen inneren Cultus, und alles Uebrige, worauf Wißbegierde oder Neigung leitete, für gering achtend, einfach auf einem tiefen Gemüthsleben ruhte: so hat er in der neuesten Periode die Aufnahme mannigfacher Bildungselemente nicht verschmäht, und hat schon dadurch, sofern er dieselben nicht durch eine beabsichtigte Verchristlichung (s. oben den Humanismus) aus ihrem wahren Wesen herauszuheben sucht, auf die richtige Bahn, auf die Bahn der echten Pietät, die wohlthätig auf die Entwicklung aller menschlichen Anlagen einwirkt, eingelenkt. Dabei hat er sich in Einklang mit den bürgerlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen gesetzt; so daß also seine besondere Form in der gegenwärtigen Zeit eine mehr

*) Der Mysticismus würde nach unsrer Bezeichnungsart die zugleich theoretische und ethische Ultraform in centripetaler Richtung sein.

verwickelte, schwer erfaßbare, selbst noch im Werden begriffene, und in Vergleichung mit früheren Erscheinungsweisen desselben eine ungleich höhere ist. Hierzu kommt, daß, da er seinem Wesen nach auf das wirkliche Leben unmittelbar hingewendet ist, das er in dessen mannigfaltigen Gestaltungen zu durchdringen, in seinem Sinne zu veredeln und zu verchristlichen sucht, noch eine besondere Bekanntschaft mit den gegenwärtigen Zuständen des gesellschaftlichen Lebens erfordert wird, um ihn in gleicher Ausführlichkeit, wie die rein auf wissenschaftlichen Boden fallenden Richtungen, in dieser seiner zeitlichen Erscheinungsweise darzustellen. Wir werden uns deswegen im Wesentlichen darauf beschränken, ihn in seinem allgemeinen Begriffe, einzelne wenige Blicke auf unsre Zeit werfend, darzulegen; wobei wir es dahingestellt sein lassen müssen, in wie weit eben seine Erscheinungsform in unsrer Zeit durch die dieselbe unterscheidende, schon bemerkte Vereinigung mit mannigfachen andern Bildungselementen und Abstreifung früherer störender Eigenheiten auch zugleich noch außerhalb dieser allgemeinen Kategorie fallen, und sich eine besondre höhere Würdigung verdienen dürfte. In Beziehung auf diese zeitliche Erscheinungsweise desselben ist aber auch noch dies zu beachten, daß wenn gleich das Wesen des Pietismus zu allen Zeiten das gleiche und selbe ist, die Zeit, in der diese Richtung sich geltend macht, sich auszubreiten, und die Herrschaft über die übrigend Tendenzen zu gewinnen sucht, für die Würdigung derselben in einem gewissen Zeitalter keineswegs gleichgültig ist. Es muß schon die volle Aufmerksamkeit und das Nachdenken eines Jeden erwecken, der nicht den Hang hat, die Motive der Weltereignisse vorzugsweise in den particulären Interessen der Selbstsucht zu suchen, wenn eine Denkart, welche für die antiquirteste der von uns angeführten gehalten zu werden pflegt, in einem Zeitalter, wie das unsrige, nicht allein sich auszubreiten, sondern auch in höhern Kreisen an hervorstechenden, von moralischer Seite und von Seite geistiger Bildung ausgezeichneten Männern Beschützer und Freunde zu gewinnen weiß: und

daß eine gegen sie gerichtete fortgesetzte schlagende Polemik, besonders auf philosophischem Gebiete, in lichtvollen Darstellungen im Ganzen fruchtlos geblieben ist. Als Schlüssel dieses Räthsels kann sich wohl der Gedanke darbieten, daß eine fortgeschrittene Zeit eben auf der Spitze einer höhern vielseitigen Ausbildung, gerade als der Aufnahme des Christlichen näher getreten, zu betrachten ist. In unsern Tagen nun, wo auf der Grundlage einer fast allgemein gewordenen Anerkennung der christlichen Religion, durch vervollkommneten Religionsunterricht und sorgfältigere religiöse Erziehung, auf höhern Altersstufen durch die philosophische Wissenschaft, die christliche Religionswahrheit in das Gedankenleben getreten, in den Ideen allgemein verbreitet worden ist, und sich auf dem Boden der Wissenschaft selbst gerechtfertigt hat; — wo auch die klassische Bildung mehr und mehr in die allgemeine Bildung übergegangen ist, in der sie als Gediegenheit der Form bei einem neuen höhern Inhalt integrirt, und nicht mehr, wie sonst einen eigenen Lebensgeist, gleichsam ein eignes Ethos, begründen kann: — in einem solchen Zeitalter konnte allerdings der Moment einer vollkommenen Wechseldurchdringung des Lebens mit dem christlichen Principe, die allerdings noch fern stand, gekommen sein. — Wollen wir dieses auch gern glauben! Wollen wir auch gern einem kommenden Morgen die Laden und Fenster unsrer Wohnungen aufschließen; d. h. wollen wir bei dem etwas ungestümen Anklopfen der neuen ethisch religiösen Richtung uns erinnern, daß das Christenthum allerdings bis jetzt gar sehr noch nur als eine äußere Form des Staats und der Gesellschaft bestehe, und daß seine Herrschaft als lebendiger Geist eine ewige, noch ungelöste Aufgabe sei; — wenn wir gleich dieses Ziel nicht im Pietismus für erreicht halten können.

Wir wenden uns zur Entwicklung des Pietismus in seinem allgemeinen Begriffe. —

Plato lehrt in einem Mythus, Eros sei entsprungen von einem sehr ungleichen Elternpaare, von der Penia, der Dürftigkeit, und dem Poros, dem Ueberfluß. Darum vereinige er die Eigenschaften Beider in sich. Er — die Liebe — habe eben nicht die göttliche Selbstgenüge, sondern sei immer bedürftig, und habe noth zu seinem Glücke wesentlich eines Andern. Solches in der Eigenschaft seiner Mutter. Dagegen sei er unternehmend, kühn, schön an Leib und Seele. Kein Lehrer besser als die Liebe, kein Fechter tapferer als der Liebende. Könnte ein Heer aus Liebenden bestehen, die für ihre Liebe kämpften, es würde die Welt erobern. Solches nach seinem Vater. — Auf verwandte Weise ist der Pietismus entsprungen. Der Hergang war aber in den Tagen, als er zur Welt kam, wie die Sage erzählt, folgender. Auch der Pietismus hatte ungleiche Eltern; eine Mutter, die ihr Geschlecht zu den Unsterblichen hinaufleitete; die Menschen nennen sie die Religion; und einen Vater, der ein beschränkter Sterblicher war, aus der großen Ueberzahl derer, die, nachdem die großen Eigenschaften des Menschen an höhere Individuen vertheilt waren, aus dem, was übrig geblieben, als besondere Wesen gebildet worden.

Dieser war dürftig und arm fast bis zur Bettelhaftigkeit an Vermögen, und eben so sehr an Kraft des Verstandes und an Wissen. Doch war er sanftmüthigen, anschmiegsamen Wesens, frei von Selbsterhebung, Trotz, Wildheit und Willkühr.

Sie hielt eine Menge negativer Eigenschaften für die Kehrseite positiver; ja, legte diesen eine positive herrliche Gemüthsquelle unter.

So täuschte er die Hohe, die sich, nachdem sie ihn einmal aufgenommen hatte, mit einer dem Weibe eigenthümlichen Schwachheit absichtlich selbst betrog.

Er sah sich ihr Haus an, wie es so fein und reich an einfacher Zierde war, und so viel Geltung hatte vor den Leuten. Es gefiel ihm, darin zu wohnen im Ueberfluß; und er setzte sich in ihr Gewerb, und hing ihren Schild aus.

Der aus dieser Verbindung hervorgegangene Sohn, der Pietismus, hatte nun von der Mutter das tiefdunkle, den Himmel suchende Auge, und die Neigung, zu weilen in den Tempeln des Herrn; von dem Vater aber den schwachen und zaghaften Verstand, und die Scheu vor der Macht des Gedankens.

Gehen wir von dieser allegorischen Darstellung zu einer eigentlichern wissenschaftlichen Besprechung der uns jetzt beschäftigenden religiös-ethischen Richtung über: so ist der Pietismus zu bezeichnen als eine Denkart, die, das religiöse Moment überbietend, dieses mehr und weniger das Leben ausfüllen läßt, auf die Weise, daß die Religion, die Geist ist, und die Menschheit verklären und heiligen soll, zu einem Interesse gemacht wird, — in die Reihe der Interessen gestellt, und statt anderer Interessen gepflegt wird, wozu sie, ihrem Begriffe nach, nicht bestimmt ist; — welcher Sinnesweise durch die Reflexion auf gewisse, in finsterm orthodoxem Geiste erklärte, und auf streng ascetische Weise angewendete Dogmen, namentlich das von der Verderbtheit der menschlichen Natur und der alleinigen Herstellung derselben durch die Gnade, eine rationale Unterlage gegeben wird.

Aus der gegebenen Definition geht zuvörderst sogleich hervor, daß dem Pietismus eine destructive Tendenz für das Menschliche in dessen naturgemäßen Entfaltung inwohnt, da das künstliche Interesse desselben sich nur auf Kosten der wahrhaftigen, in der Natur gegründeten Interessen ausbreiten kann; daß er das Leben in seiner freien und freudigen Entwicklung und Erhebung zusammenpressen, und einen trüben, wolkigten Flor über den heitern Himmel desselben ziehen, gleichsam einen Mehlthau auf seine Blüthen fallen lassen muß; daß jene reine, schöne Freude, die als ein freundlicher Lebensgeist dem ins Dasein eingeführten Menschen zugegeben ist, durch ihn im Voraus verbannt und ausgeschlossen wird. — Soll denn das Leben, weil es einmal vergrünt, nicht grünen? Nein, grünend soll es vergrünen. So ist es das Gesetz der Natur, so geht

die sich selbst getreue Natur ihre Bahn. Wer es anders will, wer den Tod schon ins Leben trägt, vergiftet das Leben, und hat seine Wahrheit nie gekannt.

Auf gleiche Weise ergiebt sich aus der gegebenen Definition, daß, wenn der Pietismus wohl unter der Firma, als das Eine, was noth thut, mit seinen Aufforderungen an die Zeit hervorzutreten, und, indem er überall den Namen Gottes hervorhebt, theils besonders weichen, durch gehörige Verstandesbildung nicht geschützten Gemüthern zu imponiren, theils mit Geringschätzung auf Bestrebungen in andrer Richtung herabzublicken pflegt, — daß er nur vermöge einer großen Selbsttäuschung sich als die eigentliche, oder als vorzugsweise die Pietät darzustellen versuchen kann. Er ist vielmehr eine, entweder auf individuelle natürliche Anlagen gegründete, oder durch den Geist der Zeit und äußere Umstände hervorgerufene Neigung, in sofern andern besondern Richtungen der Neigung coordinirt. Wenn ihm aber bei seinem nur auf das Religiöse gerichteten Streben allerdings ein anerkennungswerthes Moment des Guten inwohnt, so mögen wir nicht vergessen, daß auch auf anderen Bahnen, auf welche Neigung oder Wahl führt, ein edles und hohes Ziel verfolgt wird. Wir haben solche große Strebungen zum Theil schon oben in den, die einzelnen Aberrationen bedingenden absoluten Aufgaben kennen gelernt. — Introite, nam et heic dii sunt! —*)

*) Wir entnehmen einem andern Zusammenhange, zur Ergänzung des hier Gesagten, noch folgende, für die Charakteristik des Pietismus wichtige Momente:

Der Pietismus stellt sich als die Consequenz des Dogmatismus dar. Die Consequenz des Dogmatismus ist, übereinstimmend mit der der reinen christlichen Glaubenslehre, die Verwirklichung des Christenthums durch christlichen Sinn und Geist; es ist zu fordern ein Glaube, der durch die Liebe thätig ist. Der Pietismus entspricht dieser Aufgabe vornehmlich durch die Werke der Wohlthätigkeit, welche der reinste Ausdruck der christlichen Liebe zu sein scheinen; — wer sollte sie nicht ehren, sie, durch welche gleich-

Wir verzichten darauf, von dem Mittelpunkt unsrer Definition aus den Pietismus nach allen Stadien aus weiter zu

---

sam ein Engel des Himmels dem Elend der Erde heilend naht? Aber — sehen wir, wie sich auch hier das dem Pietismus eigenthümliche Princip des Abbrechens von der Menschennatur als Regirung der Menschennatur auf ihrer höhern Entwicklungsstufe zeigt! — Elend — und nur Elend! — Ist denn die Welt nur ein Jammerthal, und der Beruf des Menschen vorzugsweise Armen- und Krankenpflege? — In dem Worte Wohlthätigkeit ist schon eine Erschleichung, insofern es auf Abhülfe niederer, nur das geistige Leben bedingender Bedürfnisse bezogen wird. Ist denn weniger wohlthätig für die Menschheit, im Vereine zu stehen mit freudig und stark Strebenden zur Ausführung edler und hoher Zwecke, und zur Befriedigung erhabener Geistesbedürfnisse?

Alles, was Ihr in jener Beziehung thut, nehmen wir als eine bloße Zugift. Meint nicht, den Zoll eures Lebens damit abgetragen, so mit dem euch geliehenen Pfunde gewuchert zu haben! Besitzt ihr dafür die von euch erworbenen weit verbreiteten Kenntnisse, eure, in einer Reihe von Jahren durch vielfache angestrengte Bemühungen erlangten Fähigkeiten? Seid ihr dafür, was auf der gegenwärtigen Culturstufe der Moment der Geschichte euch — gebildetern Classen Angehörige! — hat werden lassen, um das zu schaffen, was auf niederen Bildungsstufen von niedern Ständen, weil es fast nur dem Gemüthe gehört, geleistet werden kann? —

— Der ganze Betrieb des Pietismus ist in seiner Wurzel prosaisch; es ist ihm wesentlich, Alles abzustreifen, was über die Nothdurft geistiger, besonders physischer, Existenz hinausgeht, worauf gerade das Poetische beruht. Er tritt aber mit einem Pathos, und in grandioser, schwunghafter Weise hervor. Wir begreifen eine Begeisterung für heroische, die erhabensten Kräfte der Seele hervortreten lassende Thaten, für Schöpfungen der Kunst und Wissenschaft, in denen der Geist das Absolute in gleich absoluter Form verwirklicht, für große, die Menschheit ihrem hohen Ziele näher zu führen, ins Dasein gerufene, auf Jahrhunderte hinaus fruchtreich fortwirkende Einrichtungen: aber eine Begeisterung für Spitäler und Armenkassen ist doch unnatürlich. —

Der Pietismus kann auch als Schwärmerei bezeichnet werden;

zersetzen; zumal, da wir nur auf sein allgemeines Wesen, und nicht auf seine gegenwärtige zeitige Erscheinung haben eingehen können, welche jedenfalls von allen, in denen er sich verwirklicht haben dürfte, auf eine besondere Würdigung Anspruch hat.

Wenn wir hiermit nun den Pietismus als die letzte der irrthümlichen Richtungen auf religiösem Gebiete in der Gegenwart, die wir zu entwickeln übernommen hatten, dargestellt haben, so glauben wir hiermit zugleich unsre, durch das Thema an der Spitze unsrer Abhandlung angekündigte Aufgabe gelöst zu haben. Wenn sämmtliche, die Bildung unsrer Zeit bezeichnende Richtungen, so zahlreiche Anhänger ihnen ergeben sind, und so sehr jede für die allein seligmachende Lehre erklärt wird, — von uns, wie wir vertrauen, gegen das Ideal gehalten, auf das Einleuchtendste als Aberrationen, als von einem falschen Ausgangspunkte zu einem falschen Ziele hinstrebend, ins Licht gestellt sind: so giebt es eine doppelte Bemerkung, durch die wir über das unerfreuliche Gefühl, erhoben werden können, welches eine so große Anzahl irrthümlicher Richtungen, in denen sich jetzt zum Theil das religiöse Bewußtsein ausdrückt, erwecken mochte. Die eine, daß einer jeden eine

---

indem er in dem Streben nach einem Ziele verloren ist, das, weil es ein Hirngespinnst ist, nicht erreicht werden kann. So wird denn auch jene Eigenthümlichkeit der Schwärmerei bei ihm getroffen, in welche bekanntlich Lessing den Grundbegriff derselben gesetzt, und von der er selbst das Wort in seiner geltenden Bedeutung abgeleitet wissen will; indem nach ihm schwärmen ursprünglich nicht ein unsicheres, zielloses Umherziehen, wie man es bei den schwärmenden Insekten bemerkt, sondern den Trieb, einen Schwarm zu bilden, bedeutet. Jede Art Schwärmerei trägt aber die Eigenschaft des Schwarm-Machens an sich, in dem die eigene Unsicherheit, die aus dem Gefühle eines fehlenden, deutlich erkennbaren und zu erreichenden Ziels hervorgeht, die ihr Ergebenen treibt, Vereine zu bilden, sich anzuschließen, Andere mit sich fortzureißen, sich auf diese Weise zu ergänzen, und über die eigene Unsicherheit durch fremde Theilnahme zu täuschen.

große, besonders gefühlte Wahrheit, welche eine Seite des Ideals bildet, zum Grunde liegt, deren isolirte, wenn gleich bis zum Gegensatz verfolgte, und dadurch mit Irrthum behaftete Ausbildung Lücken auf dem Felde der Erkenntniß ausfüllt, und einzelne Felder der Erkenntniß anbaut. Es bedarf des Verlorenseins in eine Besonderheit, um diese in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu ergründen, und ihre oft großen und verkannten Rechte geltend zu machen. Wir haben dieses beim Rationalismus, als der, einerseits die hohe Idee der Vernunftgemäßheit der Erkenntniß, und mit ihr die freie Würde des vernünftigen Geistes vertretenden, andrerseits in der Form des kritischen Geistes dem Pantheismus entgegenwirkenden Sinnesweise bemerklich gemacht. Ebenso ist bei dem Neuen Protestantismus das treibende Agens die nicht zu verleugnende Blöße der Apologetik, und überhaupt der noch unerreichte Begriff des Christenthums; er ist eine Bahn, die, wenn gleich auf den Umwegen mancher rationalistischen Erklärungsversuche, zum endlichen wahrhaftigen Begreifen des historischen Grundelements des Christenthums führen muß. Der Philosophismus macht die Religions-Wahrheit in der Form der Idee zum Eigenthume des Geistes, und fördert dadurch, da das Leben des Geistes vornehmlich in den Ideen beruht, wesentlich die eigentliche Ausbildung des Geistes. Auf gleiche Weise wird man bei den übrigen Denkarten die ihnen zum Grunde liegenden, sie fast mit Nothwendigkeit hervorrufenden, großen Wahrheiten leicht entdecken, wie diese auch schon bei der Entwicklung der einzelnen Aberrationen mit Anerkennung hervorgehoben sind. Wenn also auch alle diese verschiedenen Formen, in denen sich der in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts wieder belebte religiöse Geist gleichsam verwirklicht hat, was ihr Ziel betrifft, als verfehlt, als irrthümlich, zum Theil schwärmerisch, ja, als dem Begriffe der Religion selbst mehr und weniger entgegengesetzt, angesehen werden müssen: so ist doch die Arbeit auf den einzelnen verschiedenen Bahnen keineswegs fruchtlos gewesen. Die zweite Bemerkung ist

von noch größerer Bedeutung. Der Geist der Geschichte lehrt, daß die Fortentwicklung der Menschheit zu höheren Graden der Vollkommenheit nicht immer in gleichmäßigem Fortwuchse, der Pflanze in fortgehender Entwicklung gleich, geschehen sei, sondern, daß sie zuweilen, gleichsam in ihrem Haupttriebe gebrochen, ihr Leben nur, wie in einzelnen Zweigen, in ihren einzelnen Elementen fortgesetzt habe; daß diese sich aber in einem spätern Zeitalter zu einem um so vollkommnern, die einzelnen Theile ausgebildet in sich vereinigenden Ganzen zusammengeschlossen; — wonach wir denn, wenn gleich nicht in ganz naher Zukunft, einem Momente entgegensehen dürften, wo, bei höherer Ausbildung des Christenthums alle die einzelnen Systeme nach abgestreifter Einseitigkeit und in Harmonie — selbst als Pilaster den Dom tragen werden, den jetzt vorwegzunehmen, selbst die Einbildungskraft nicht vermag.

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Sechster Artikel.

Neue metaphysische Versuche.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Logische Untersuchungen. Von Adolf Trendelenburg. 2 Bde. Berlin 1840.

Metaphysik von Hermann Lotze. Leipzig 1841.

Die deutsche Philosophie hat sich seit dem Auftreten der Kantischen Vernunftkritik das Wort gegeben, nicht zu ruhen, bis die Aufgabe, welche sich dieses große Unternehmen zum ersten Male mit klarem wissenschaftlichen Bewußtsein gesetzt hatte, zur vollständigen, allseitig befriedigenden Lösung gelangt, und bis diese Lösung zur allgemeinen Anerkenntniß gebracht sein wird. Nur derjenige wird den Sinn des geschichtlichen Entwicklungsganges der Philosophie seit dieser Zeit richtig zu fassen vermögen, der in jedem einzelnen der philosophischen Systeme, durch die von jenem Anfangspunkte aus die eigentliche Linie des Fortschritts bezeichnet wird, ein besonderes Stadium der allmählig erfolgenden Lösung desselben Problems erblickt, dem das Kantische Werk gewidmet war. Auch das gegenwärtig herrschende dieser Systeme darf als ein solches Stadium betrachtet werden, trotz dem, daß es sich selbst darin gefällt, mit geringschätziger Miene auf das Kantische Unternehmen herabzublicken, ja dasselbe, als einen „Versuch, schwimmen zu

lernen, ehe man ins Wasser geht", in dem Lichte eines widersinnigen erscheinen zu lassen. Der Vorwurf solcher Widersinnigkeit mag immerhin den Buchstaben treffen, mit welchem Kant sein Unternehmen ankündigte; er mag, schwerer noch, das in dem engeren Kreise der Anhängerschaft dieses Denkers stereotyp gewordene Bestreben treffen, „tiefsinnig zu fassen und in prächtigen Worten zu sagen, was in des Menschen Hirn paßt, und was nicht." Was der kritischen Philosophie ihre welthistorische Bedeutung gesichert hat, das ist wahrlich nicht jener Buchstabe oder das buchstäbliche Resultat, welches von diesem Vorwurfe getroffen wird. Es ist vielmehr jener Gedanke der Vernunftkritik, den Hegel eben so sehr als den Grundgedanken seiner Logik anerkennen wird, der Gedanke, um einmal wieder an diesen ehemals so berühmten, so viel gebrauchten Kantischen Ausdruck zu erinnern, einer *transscendentalen* Untersuchung, das heißt einer solchen, welche den Begriff des vernünftigen Erkennens durch vollständige Ergründung des vor aller Erfahrung dem erkennenden Geiste inwohnenden, sein Wesen, seine Natur ausmachenden Inhalts zum Bewußtsein zu bringen trachtet. Es ist, mit andern Worten, die eigenthümliche Stellung der metaphysischen Probleme, als solcher, die wesentlich enthalten sind in dem logischen Probleme der Ergründung des Erkenntnißbegriffs, oder deren Inhalt in seiner Totalität die Grundlage *dieses* Begriffs ausmacht. Dem großen, epochemachenden, in der Geschichte der Philosophie bis dahin noch nicht dagewesenen Gedanken gegenüber, welcher den Problemen der Metaphysik diese allein wahre, allein sachgemäße und eine fruchtbare Behandlung derselben bedingende Stellung anwies, verschwinden alle Vorurtheile, die Kant zu seiner philosophischen Arbeit mitbrachte, alle einseitigen und beschränkten Resultate, welche durch diese Vorurtheile verschuldet worden sind, als Zufälligkeiten einer Untersuchung, welche eben nur eröffnet zu haben schon ein Verdienst war, dem die Geschichte der Philosophie nur sehr wenige an die Seite zu stellen hat. Von dem großen Sinne, in welchem Kant, trotz jener einengenden,

aber für den Anfang unvermeidlichen Vorurtheile seine Aufgabe zu behandeln wußte, giebt, kann man sagen, jedes Blatt der Vernunftkritik Zeugniß. Auch bedurfte es eines solchen Sinnes, und im Verein mit ihm, solchen Fleißes und solcher Treue der Forschung, so ruhiger, kaltblütiger Vorsicht und solcher Geistes- und Charakterstärke in der Verfolgung des gesteckten Zieles, um die Wirkung hervorzubringen, welche die Vernunftkritik wirklich hervorgebracht hat. Nur ein Werk von solchen Eigenschaften, aber keines von geringeren, legt ebenbürtigen Nachfolgern, die in seinen Resultaten kein Genüge finden, die Nothwendigkeit auf, in seine Probleme einzugehen, und nicht zu rasten, bis sie dafür eine genügendere Lösung gefunden haben; nur ein solches Werk hält allen Nachfolgern einen Spiegel vor, der auch dann noch, wenn sie den Standpunkt des Vorgängers in der That schon überschritten haben, ihre eigenen Mängel ihnen zu Gesicht bringt.

So ist es gekommen, daß seit Kant kein philosophisches System als ein den Forderungen des Zeitalters genügendes, auf der Höhe der Einsicht, welche das Zeitalter im Geist erreicht zu haben sich bewußt ist, stehendes sich hat gelten machen können, welches nicht mit dem Kantischen die transscendentale Richtung der Forschung theilt, und in dieser Richtung einen Schritt vorwärts gethan zu haben sich ausweisen kann. Der Gegensatz in der Methode des Philosophirens, welchen Kant durch die Worte Dogmatismus und Kriticismus bezeichnete, hat seine Geltung behauptet, obgleich der wörtliche Ausdruck desselben in demselben Verhältniß der Vergessenheit anheimfiel, in welchem, was Kant mit diesem Gegensatze eigentlich gemeint hatte, deutlicher ins Bewußtsein trat. Mögen immerhin die strengen Kantianer, wenn es deren noch giebt, alle über Kants Standpunkt hinausgeschrittene Philosophie des Rückfalls in den Dogmatismus beschuldigen: der philosophische Instinkt des Zeitalters im Ganzen hat das Bewußtsein, wie der Tadel, den Kant an dieses Wort knüpfen wollte, seiner wahren Bedeutung nach nur diejenige Methode des Philoso-

phirens trifft, welche, entsprechend der in empirisch-mathematischer Forschung hergebrachten und dort auch unstreitig berechtigten, sich auf Hypothesen begründet, indem sie diese zu Principien der Erklärung des Wirklichen macht, während die wahre Aufgabe des Philosophirens — nach Kant die kritische, nach Hegel, wie nach Platon, die dialektische*) — vielmehr dahin geht, die Hypothesen aufzuheben, d. h. sie auf ein schlechthin Gewisses, das nicht mehr Hypothese ist, zurückzuführen. In diesem Sinne hat der Dogmatismus in unsern Tagen noch eine letzte großartigste, aber von dem Geiste der Zeit zum Voraus als vergeblich bezeichnete Anstrengung gemacht in dem Systeme Herbarts, dessen monadologische Hypothese vielleicht die scharfsinnigste ist, welche der reine, d. h. der von allen im Kantischen Sinne kritischen oder transscendentalen Elementen entleerte Dogmatismus überhaupt ersinnen konnte. Die Bedeutung, die relative Berechtigung dieses dogmatischen Versuchs und mancher ähnlichen, die von Zeit zu Zeit noch hervortreten, und auch wohl zwischen diesem Aeußersten des consequenten Dogmatismus und der kritischen oder dialektischen Philosophie eine mittlere Stellung einzunehmen suchen, ist, so lange die letztere noch nicht zum wirklichen Abschlusse, zur wahrhaften Vollendung in sich selbst gelangt ist, keineswegs gering anzuschlagen. Denn je größer die Energie, je gewaltiger das Kraftaufgebot ist, mit welchem seit Kant die eigentlich spekulative Philosophie dieser ihrer innern Vollendung entgegenstrebt: um so nothwendiger ist es, daß sie nun ihrerseits zum Gegenstande einer Controle wird, welche die unbefangnere, dem Standpunkte des natürlichen Verstandes und der empirischen Wissenschaften näher stehende Erkenntnißweise über sie auszuüben hat; um so mehr liegt es also in der Natur der Sache, daß sie mit der dogmatischen Philosophie gewissermaßen die Rollen tauscht. Denn diese ist es, welche bei dieser Erkenntnißweise verharrt, während

*) ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν. Plat. Rep. VII, p. 533.

die eigentliche Spekulation durch ihr transscendentales Streben in Regionen geführt wird, in denen sie nur sehr allmählig und nach wiederholter mächtiger Anstrengung in gleicher Weise heimisch werden kann, wie die empirische und mathematische Forschung auf ihrem Gebiete schon seit geraumer Zeit solches ist.

Aus diesem Gesichtspunkte einer unzweifelhaft berechtigten, weil nothwendigen, zum Gedeihen der entgegengesetzten, nach der Ueberzeugung des Ref. allerdings höher berechtigten, Richtung selbst nothwendigen, Reaction gegen die eigentlich spekulative, d. h. die transscendentale, dialektische Spekulation der Gegenwart vom empirisch-dogmatischen Standpunkte aus, glaubt Ref. die beiden Werke betrachten zu dürfen, welche er sich diesmal zum Gegenstande einer etwas genauer eingehenden Beurtheilung gewählt hat. Das eine dieser Werke hat sich schon in weiteren Kreisen die wohlverdiente Anerkennung als eine der fleißigsten, gediegensten, auch in der Darstellung gelungensten Arbeiten erworben, welche die neueste philosophische Literatur aufzuweisen hat. Das andere, dem Umfange nach geringere, und nicht, wie jenes, die reife Frucht eines bereits in sich abgeschlossenen, sondern der Erstling eines mit frischer Kraft beginnenden Strebens, ist durch andere, zwar minder in die Augen fallende, minder der allgemeinen Beurtheilung und Werthschätzung zugängliche, aber darum nicht geringer anzuschlagende Vorzüge ausgezeichnet. Beide, ungeachtet ihres sonst sehr verschiedenartigen wissenschaftlichen Charakters, zusammen zu stellen, hat uns besonders der Umstand veranlaßt, daß beide, jedes in seiner Weise, einen Versuch enthalten, der gegenwärtig herrschenden Metaphysik, d. h. der des Hegelschen Systemes gegenüber, die von diesem Systeme verworfnen Steine, nämlich die Begriffe des Raumes, der Zeit und der Bewegung, zu Grundsteinen eines metaphysischen Neubaues zu machen. Ref. braucht die Leser dieser Zeitschrift nicht erst davon zu unterrichten, was ihn dazu berechtigt, in diesem Streben eine Verwandtschaft zu seiner eigenen metaphysischen Richtung anzuerkennen; eben so wenig, wie man es, nach dem eben Gesagten, befremdlich

finden wird, wenn er andrerseits dasjenige, was ihn von den Verfassern beider Schriften, ungeachtet dieser Verwandtschaft, doch wieder entfernt, eben in das Princip des Dogmatismus setzen zu müssen glaubt, welches beiden, besonders aber der ersten, ihre eigenthümliche Stelle und Bedeutung giebt.

Die „logischen Untersuchungen" von Trendelenburg kündigen sich zwar nicht als Metaphysik an, auch rechtfertigen sie ihre Ueberschrift durch eine von vorn herein mehr logische als metaphysische Stellung des Problems, und dadurch, daß sie sich eben so sehr mit Gegenständen beschäftigen, die nach der gewöhnlichen Unterscheidung beider Wissenschaften der Logik, als mit solchen, die der Metaphysik angehören. Dennoch wird man leicht gewahr, daß aller eigenthümliche Gehalt des Buches an der metaphysischen Ansicht des Verf. hängt, und daß eine neu von ihm aufgestellte metaphysische Hypothese den Mittelpunkt und Kern dieser Untersuchungen bildet. — Schon diese Mischung des Logischen und Metaphysischen läßt erwarten, daß die in diesem Werke vorgetragene Lehre nicht so einseitig, wie z. B. die Herbart'sche, in welcher bekanntlich die Logik als ein gegen alle Ergebnisse der Metaphysik sich neutral verhaltendes Gebiet abgegränzt ist*), den Charakter des reinen Dogmatismus tragen wird. In dem Bestreben, die Logik von der Metaphysik aus, durch metaphysische Prämissen reicher und tiefer zu gestalten, dagegen aber den Umfang der metaphysischen Erkenntniß, im Gegensatze der empirischen, welcher alles eigentlich Reale anheimfällt, auf diejenigen Begriffsbestimmungen zu beschränken, die unmittelbar in das tiefer und gründlicher gefaßte

*) Ein solches Gebiet bildet die formale Logik allerdings auch bei Kant, ja Kant ist es, wie der Verf. richtig bemerkt, sogar vorzugsweise, auf den sich die Behandlung der Logik, als einer bloß formalen, mit dem Inhalte gar nicht sich berührenden Wissenschaft, zurückführt. Allein Kant kennt, neben der formalen, bekanntlich auch eine transscendentale Logik, von welcher Herbart nichts weiß, und diese ist die eigentlich spekulative Logik oder Erkenntnißlehre seines Systems.

Erkenntnißproblem der Logik eintreten, berührt sich der Verf. mit der kritischen und dialektischen Richtung der gegenwärtigen Philosophie, und scheint sogar vollständig in die charakteristischen Tendenzen derselben einzugehen. Dazu kommt gleich am Beginne des Buches (Bd. I. S. 4—22) eine ausführliche Polemik gegen die blos formale Ansicht der Logik, welche dieser ausdrücklich den Satz gegenüberstellt, daß das Denken von seinem Inhalte, von seinen Gegenständen nicht unabhängig ist, und nicht unabhängig von demselben wissenschaftlich betrachtet werden kann; ferner gehört eben dahin die im Laufe dieser Untersuchungen öfter wiederkehrende, scharfsinnige und gründlich eingehende Polemik gegen Herbart (am ausführlichsten Bd. I. S. 137—178). Beide Entgegnungen, die gegen die formale Logik und die gegen die Herbart'sche Metaphysik, haben in der Hauptsache gleichartige Tendenz, nämlich zu zeigen, die eine, daß das Princip der formalen Logik, der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs, kein zureichendes wissenschaftliches Denkprincip abgiebt, die andere, daß das Ziel, welches sich, diesem Grundsatze gemäß, die Herbart'sche Metaphysik gestellt hat, aus dem Gegebenen der Erfahrung den Widerspruch zu entfernen, nicht von ihr erreicht wird, vielmehr der Widerspruch, oder das, was, nach ihr, von dem logischen Widerspruche nicht frei ist*), die Bewegung, auch

*) Diesem Haupteinwande, dessen sich der Vf. von Seiten der Herbart'schen Philosophie gegen seinen eignen Versuch, die Bewegung zum höchsten metaphysischen Principe zu erheben, zu versehen hat, begegnet er (II, S. 95 f.) durch die Bemerkung: daß, zufolge der allgemeinen Natur der Verneinung, der Grundsatz des Widerspruchs (A = A) allenthalben eine zuvor gegebene Position voraussetze, auf diese Urposition selbst aber (eine solche aber ist nach dem Verf. eben die Bewegung) keine Anwendung leide. „So wenig als der pythagoräische Lehrsatz auf die ihm vorangehende Lehre der Linien und Winkel, so wenig als das Gesetz der Wurflinie auf das Gesetz des Falles, worauf jenes ruht, kann angewandt werden: so wenig der Grundsatz des Widerspruchs auf die Bewegung, die erst die Gegenstände seiner Anwendung bedingt und erzeugt."

durch ihre „Bearbeitung der Begriffe" nicht wirklich aus den Begriffen entfernt wird. — So nun erscheint das Werk allerdings nach einer seiner Seiten als gegen den Dogmatismus in seinem abstrakten Principe, und in der schroffen Gestalt, die er sich, um diesem Princip zu genügen, mit ausdrücklichem Bewußtsein in einem philosophischen Systeme der neuesten Zeit gegeben hat, gerichtet. Wir werden jedoch sehen, wie diese Seite des Werkes, obgleich für den Charakter seines Standpunkts im Allgemeinen keineswegs ohne Bedeutung, doch nicht die hervortretendste, nicht diejenige ist, durch welche ihm seine Stellung inmitten der gegenwärtigen philosophischen Literatur hauptsächlich angewiesen wird.

Unmittelbar nämlich an den polemischen Abschnitt gegen die formale Logik reiht sich (I, S. 23—99) ein noch viel ausführlicherer gegen die dialektische Methode des Hegelschen Systems, und auch in dem übrigen Verlaufe des Werkes bildet der Kampf gegen das genannte System und seine Methode einen häufig wiederkehrenden Artikel, einen solchen, der einen nicht unbeträchtlichen Theil seines gesammten Umfangs einnimmt. In der dialektischen Methode erblickt der Verf. das entgegengesetzte Extrem zur formalen Logik. „Wenn die formale Logik in der scharfen Trennung der Formen und des Inhalts ihre Größe sucht, so behauptet die dialektische Methode eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins sei." Darum findet er, daß dem Forscher, der von der formalen Logik unbefriedigt, zu einem Erkenntnißbegriffe gelangen will, der über das Verhältniß des Erkennens zu seinen Gegenständen einen gründlicheren Aufschluß giebt, auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft kein dringenderes Geschäft obliegt, als, sich mit jenem epochemachenden Grundgedanken der „gegenwärtigen Philosophie", welcher der Philosophie eine neue Welt des Erkennens zu eröffnen verspricht, auseinanderzusetzen. Er unterzieht sich diesem Geschäfte mit einer Sorgfalt, die nicht verkennen läßt, wie er diesem Gegner eine größere Wichtigkeit beimißt, als allen sonstigen philoso-

phischen Ansichten, die außerdem, im Einzelnen oder im Ganzen, gelegentlich von ihm bekämpft werden. Wer es der Mühe werth hielte, aus den beiden Bänden des Verfassers die Bestandtheile auszusondern, welche der Kritik des Hegelschen Systems gewidmet sind, der würde in ihnen ein in sich zusammenhängendes, von dem übrigen Inhalte des Werkes so gut wie unabhängiges kritisches Ganzes gewinnen, welches unter den Arbeiten gleichen Inhalts, die uns die philosophische Literatur der letzten anderthalb Decennien in so reicher Menge gebracht hat, eine eben so eigenthümliche, als ohne Zweifel beachtenswerthe und erfolgreiche Stellung einnimmt. Ref. wenigstens kennt unter den bisher erschienenen Kritiken der Hegelschen Philosophie keine, die so hellen Blicks und so festen Schritts auf das Ziel losgegangen wäre, welches doch jede Kritik, die das System nicht im Einzelnen an der Beschaffenheit seiner Resultate, sondern im Ganzen und Großen an der Folgerichtigkeit und Gründlichkeit seines wissenschaftlichen Thuns richten will, sich vor Augen halten muß; keine, die, obgleich die Voraussetzungen des Systemes ihrerseits nicht theilend, vielmehr ihrerseits von einem durchaus eroterischen Standpunkte aus entworfen, doch so entschieden das System in seinem Mittelpunkte ergriffen, und seine Widerlegung aus ihm selbst heraus vollzogen hätte. Diese Anerkennung können wir dem Vf. mit aufrichtiger Ueberzeugung zollen; nichts destoweniger müssen wir uns dagegen verwahren, daß man hieraus nicht den Schluß auf eine vollkommene Uebereinstimmung mit den Ergebnissen dieses polemischen Theiles seiner Untersuchungen ziehen wolle. Der Verf. hat das Hegelsche System, wie es als System vorliegt, in der That widerlegt, wie es schon manche Andere vor ihm widerlegt haben; er hat, mit einer schlagenden Kraft und Evidenz, wie vielleicht kein Anderer vor ihm, den Hegelschen Begriff der Methode widerlegt; aber die Methode selbst, das, was in der Methode, trotz des falschen Begriffes, den Hegel von ihr aufstellt, für alle Zeiten wahr und gültig bleibt, und den Namen ihres Entdeckers unsterblich macht, hat er so

wenig widerlegt, wie irgend ein Anderer vor ihm, und wie es allen Vermuthungen nach kein Anderer nach ihm widerlegen wird.

Der Verf. geht bei allen seinen Einwürfen von der Voraussetzung aus, daß die Methode das sei, und nur das sein könne, was zu sein sie allerdings auch bei Hegel vorausgesetzt, und als was sie von diesem ihrem Erfinder ausdrücklich bezeichnet wird: die gleichmäßige, mit sich durchaus identische Bewegung des Begriffs und der Sache. All sein Bestreben ist darauf gerichtet, zu zeigen, im Allgemeinen zwar, daß eine solche Bewegung, in dem Umfange, der ihr von Hegel zugeschrieben wird, und in der formalen Bestimmtheit, welche dort ihren wesentlichen Charakter ausmacht, unmöglich sei, im Besondern und Einzelnen aber, daß die Bewegung des Gedankens, die bei Hegel wirklich vorhanden ist, auch da, wo sie dem äußern Schema der Methode angepaßt erscheint, dem Begriffe derselben, wie er von Hegel selbst aufgestellt ist, nicht entspreche. Ich wiederhole, daß mir dieses Bestreben als ein durchaus gelungenes erscheint. Es wird sich unter den zahlreichen Ausstellungen, die der Verf. gegen den dialektischen Gang sowohl der Logik, als der realphilosophischen Theile des Hegelschen Systems erhebt, vielleicht keine einzige finden, die sich aus Hegelschen Prämissen und unter streng festgehaltener Voraussetzung des Hegelschen Begriffs der Methode widerlegen ließe. Mit Worten, die bekanntlich auch in jener Schule allenthalben zur rechten Zeit sich einstellen, wo der Begriff ausgeht, immerhin! Wiewohl auch in der Entlarvung dieses Misbrauchs, der eben mit den Worten, mit der dialektischen Terminologie getrieben wird, der Vf. eine schonungslose Schärfe gezeigt hat, so daß eine dreiste Stirn dazu gehört, ihm mit denselben Kunststücken nochmals entgegenzutreten. Kurz, der Vf. hat mit dem besten Gewissen, mit dem untadeligsten Bewußtsein seines guten Rechts, in welchem er sich der „alten" wie der „jungen Garde" gegenüber befindet, neuerlich an diese Garden ein Manifest ausgehen lassen dürfen*), in welchem er sie auffordert, ihm auf diesem

*) In der N. Jenaer Literat. Zeit. März 1842 No. 97—99.

Felde Stand zu halten, und sich nicht eher eines Sieges über ihn zu rühmen, bis sie diese seine schwergerüsteten Truppen Rotte für Rotte aus dem Felde geschlagen haben. — Dennoch wird andrerseits der Vf. selbst nicht umhin können, das Mißverhältniß sich einzugestehen, welches zwischen seiner unbedingt wegwerfenden Ansicht der dialektischen Methode und der historischen Wichtigkeit obwaltet, die er, sowohl mit Worten, als, unzweideutiger noch, durch die That einer so angestrengten Bekämpfung dieser Methode eingeräumt hat. Er hat es zwar auch seinerseits nicht an einem Versuche fehlen lassen, den Grund nachzuweisen, der auf den Irrthum der Methode geführt haben soll. Er bezeichnet sie (I, S. 84) als „die Kunst, wodurch die ursprüngliche Abstraction (diejenige nämlich, die am Beginne des Systems, in dem Begriffe des reinen, dem Nichts gleichen Seins gemacht worden ist) zurückgethan wird." „Weil nämlich das Wesen der Abstraktion darin bestehe, daß die Elemente des Gedankens gewaltsam aus einander gehalten werden; weil, was in der Abstraktion isolirt ist, nothwendig aus diesem erzwungenen Zustande zurückstrebe und seine Ergänzung fordere: so werde, wo diese Ergänzung eintritt, ein Begriff entstehen, der den früheren in sich trägt; der entstandene Begriff, sofern er nur Einen Schritt der Abstraktion zurückgethan hat, werde den beschriebenen Vorgang erneuern und so fort, bis die volle Anschauung, aus der die erste Abstraktion gezogen war, sich wiederhergestellt hat. Je besonnener die Elemente unterschieden werden, je genauer die Reihenfolge beobachtet wird, in der ein Begriff den andern als Ergänzung fordert, desto deutlicher werden sich die entstehenden Begriffe abstufen. Offenbar entwickle sich auf diese Weise eine ganze Welt; und näher betrachtet, entdecke sich hier das Geheimniß der dialektischen Methode." — Wir wollen dieser Bezeichnung das Verdienst des Scharfsinnes nicht absprechen, und wenn der Augenschein lehrt, daß sie, mit geringen Veränderungen, die namentlich etwa nur den Ausgangspunkt des methodischen Verfahrens betreffen würden, ganz eben so gut auf Herbarts „Methode der Beziehungen",

wie auf Hegels dialektische Methode paßt: so wird der Verf. dies nicht sich, sondern beiden angeblichen Methoden zum Vorwurfe rechnen, als von denen sich hiernach zeige, daß sie, die eine wie die andere, mit ihren ungewöhnlichen, ein ganz Neues und Außerordentliches versprechenden Zurüstungen doch nur einen ziemlich auf der Oberfläche liegenden Gedanken in Ausführung bringen. Im Uebrigen scheint er selbst nicht abgeneigt, die Möglichkeit einer wirklich verdienstlichen Durchführung jener Dialektik gelten zu lassen; solches Verdienst würde nämlich „in der umsichtigen, allseitigen Betrachtung der (durch Abstraktion aus dem Ganzen der Anschauung gewonnenen) Theile und der dadurch gesteigerten Gewißheit ihres nothwendigen Zusammengehörens bestehen." Allein, — abgesehen davon, daß nach seiner auch gegen das Detail des Hegelschen Systems gerichteten Polemik selbst dies als zweifelhaft erscheint, ob er dem Systeme, wie es vorliegt, mit aufrichtiger Ueberzeugung auch nur dieses Verdienst zuschreiben kann: — was für ein Gewicht kann, auch im besten Falle, auf solches Verdienst gelegt werden, wenn, was in dem dialektischen Vorgange geschieht, nur „eine Geschichte der subjektiven Erkenntniß ist, — keine Entwicklung der Sache selbst aus ihren Elementen?" Wenn die „erste Abstraktion," von welcher der dialektische Proceß ausgeht, für ein „gewaltsames Gebilde des trennenden Gedankens" erklärt, und jedes Recht in Abrede gestellt wird, „in ihr einen ersten Keim zu einer objektiven Entfaltung zu finden?" Wenn endlich (S. 85) die Dialektik, sie, die „über allen Beweis hinausliegen sollte, wie das Licht, sich selbst offenbarend und die Dinge" — „hinter dem geringsten Beweise zurückbleibend" gefunden wird, weil sie nur, wie der Verf., im Bilde bleibend, hinzufügt, „die subjektiven sich fordernden Farben durchläuft, voraussetzend, daß diese auch die objektiven seien?"

Den Gedanken, daß die dialektische Methode, wenn sie das nicht ist, wofür sie bei Hegel ausgegeben wird, die Selbstbewegung des, mit der Sache, eben in dieser Bewegung, identischen Begriffs, vielleicht doch etwas Anderes sein könne,

und zwar ein solches Etwas, das nicht minder, wie es nach der Hegelschen Ansicht der Fall ist, mit dem Anspruche, als wahre und alleinige wissenschaftliche Methode der Philosophie zu gelten, auftreten darf; — daß sie an sich dies sein könne, und daß sie es in ihrer wahren Anwendung auch schon bei Hegel wirklich sei: — diesen Gedanken hat der Verf. bereits ausgesprochen vorgefunden, und nicht blos ausgesprochen, sondern auch mit umfassenden Versuchen belegt, die Dialektik in solchem, von der Ansicht Hegels ausdrücklich unterschiedenen Sinne, durch verschiedene Gebiete der Philosophie wissenschaftlich durchzuführen. Er hat es nicht für gut befunden, weder auf diese Versuche, noch auf die ihnen zum Grunde gelegte begriffliche Ansicht der Methode, prüfend einzugehen. Wir machen ihm dies an sich nicht zum Vorwurfe, sondern lassen es gern als Entschuldigung gelten, wenn er jener Richtung noch nicht die Reife zutraute, welche sie zum Gegenstande einer Kritik ähnlicher Art, wie die von ihm an den in sich abgeschlossenen Richtungen Hegels und Herbarts geübte, eignen würde. Nur die Bemerkung können wir nicht unterdrücken, daß er besser gethan hätte, ganz über sie zu schweigen, als, mit Uebergehung des radikal von Hegel abweichenden Begriffs der Methode, auf den sie sich begründet, sie (S. 83), bequemer und wohl nicht ganz redlicher Weise (denn wenn es gegolten hätte, einer positiven Behauptung dieses Schriftstellers beizupflichten, würde sich der Verf. unstreitig besser vorgesehen haben) mit der Berufung auf Schallers angebliche Widerlegung abzuweisen. — Die Leser dieser Zeitschrift werden nicht erwarten, daß Ref. sich hier auf eine ausführliche Vertheidigung der dialektischen Methode, wie er, im Unterschiede von Hegel, sie gefaßt hat, gegen den Vf. einlasse. Solches zu thun darf er sich billig so lange überhoben halten, so lange der Verf. nicht diese Fassung zum ausdrücklichen Gegenstande ähnlicher Angriffe gemacht hat, wie die von ihm zur Zeit nur gegen die Hegelsche gerichteten sind.

„Denken und Sein stehen sich gegenüber. Wie dringt das Denken denn in das Sein ein, das es nicht selber ist, und wie

kommt das Sein in das Denken hinein, mit dem es nichts zu thun hat?" Mit diesen Worten bezeichnet der Verf. (I, S. 103), nachdem er in den zwei ersten, kritischen Abschnitten seiner Arbeit gefunden hat (vergl. II. S. 363) daß „die formale Logik zwar Wesentliches leistet, aber der logischen Aufgabe nicht genüge, Hegels Dialektik dagegen mehr, ja das Größte, was sich denken läßt, verspricht, aber unmöglich ist," in einem dritten Abschnitte seine „nächste Aufgabe." Die vorläufige Lösung, die er sogleich in diesem Abschnitte dafür giebt, ist für den ganzen weiteren Verlauf seiner Untersuchung charakteristisch. Es müssen nämlich, sagt er (I, S. 106), Denken und Sein, die sich zunächst einander entgegengesetzt sind, wenn Erkenntniß möglich sein soll, sich in einem Gemeinsamen berühren. Es müsse Etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde. — Der Verf. erläutert diese Forderung an dem Beispiele des pythagoräischen Lehrsatzes. Der Beweis, daß die zwei Parallelogramme, in welche durch den aus der Spitze des rechten Winkels gefällten Perpendikel das Quadrat der Hypotenuse zerlegt wird, jedes dem Quadrate der einen der beiKatheten gleich sei, wird bei Euklides dadurch gegeben, daß Dreiecke aufgefunden werden, die einander gleich sind, und die Hälfte je eines der beiden Parallelogramme und der beiden Quadrate bilden. — Was nun wird in Bezug auf das Denken und das Sein die Stelle dieser Dreiecke vertreten, welche dort das Gemeinsame sind, durch welches die eine Figur auf die andere bezogen, und beide verglichen werden? Dies, wie man sieht, der Sinn der Frage, in welche der Verf. seine „nächste Aufgabe" legt. Er wird es in der Ordnung finden, wenn wir ihn gleich an dieser Stelle festhalten, und unsrerseits die Frage aufwerfen: ob für die so gestellte Aufgabe eine Lösung von streng philosophischem Charakter möglich ist? Oder vielmehr, er seinerseits wird freilich diese Frage nicht in der Ordnung finden; denn wenn er sie so gefunden hätte, so würde er sie selbst aufgeworfen haben: — sie aufwerfen aber heißt, sie

verneinend beantworten. Wohl aber wird er, nachdem wir einmal im Vorhergehenden den Begriff einer speculativen, oder, wie wir sie dort mit Kant bezeichneten, transscendentalen Erkenntnißweise haben durchblicken lassen, zu der sich das Verfahren des Verf. in Gegensatz stellt, es natürlich finden, wenn wir die Wurzel dieses Gegensatzes gleich hier, in der Stellung dessen, was er seine nächste Aufgabe nennt, nachzuweisen suchen.

Der Fragestellung des Verf. steht nämlich, wie jeder mit eigentlicher Speculation vertraute Leser sogleich gewahr wird, das Bedenken entgegen, daß, wenn das Sein und das Denken auf entsprechende Weise unter einander verglichen werden sollten, wie in dem Beispiele des Verf. die aus der Zerfällung des Quadrats der Hypotenuse entstandenen Parallelogramme mit den Quadraten der Katheten; wenn in beiden ein Gemeinschaftliches gefunden werden sollte, wie dort die aus der Halbirung der Quadrate und der Parallelogramme entstehenden Dreiecke: dies offenbar nur dadurch geschehen könnte, daß über Beiden, dem Sein und dem Denken, ein Drittes urtheilend und richtend schwebte, wie dort über den geometrischen Figurationen das mathematische Denken. Wo aber sollen wir dieses Dritte suchen, da ja das Denken, worin es allein gesucht werden könnte, bereits in dem einen Gliede des Gegensatzes vorweggenommen ist? Der Verf. seinerseits sucht es, doch ohne das Bewußtsein zu haben, was er sucht, oder wenigstens, ohne solches Bewußtsein an den Tag zu legen, in demjenigen selbst, was nach ihm dem Denken und dem Sein gemeinschaftlich sein soll. Er bezeichnet (S. 107) das den Gliedern des Gegensatzes Gemeinsame als das Vermittelnde des Gegensatzes, und knüpft hieran, den Gegensatz des Denkens und des Seins betreffend, die Bemerkung, daß ihr Gemeinsames keine ruhende Eigenschaft sein könne, daß es vielmehr, eben weil es vermitteln soll, in einer Thätigkeit zu suchen sei. Diese Bemerkung klingt, dem obigen Beispiele gegenüber, etwas sonderbar. Denn die Dreiecke, welche dort das Element der Vermittlung ausmachen, wird der Verf. doch wohl nicht für eine

Thätigkeit ausgeben wollen? Er hat diesen Uebelstand einigermaßen verdeckt durch ein zweites, von zwei Sprachen, für welche „das Verständniß von der einen zur andern vermittelt werden" soll, hergenommenes Beispiel, welches von ihm absichtlich, wie es scheint, zu dem Behufe ausgewählt, um das frühere unbequeme Beispiel in den Hintergrund zu drängen und den Doppelsinn, in welchem hier von einer „Vermittelung" gesprochen wird, zu verbergen. In der That ein behender Fechterstreich, diese Unterschiebung einer ganz andern Bedeutung dieses Wortes für die erste. Was würde der Verf. wohl dazu gesagt haben, wenn er etwa Hegel über einer solchen ertappt hätte? — Dennoch ist es nur dieser Handstreich, der es ihm möglich macht, fernerhin von der Vermittlung des Seins und des Denkens durch ein beiden gemeinsames Element dergestalt zu reden, daß dieses Element ihm zugleich die Stelle dessen vertritt, was in dem geometrischen Beispiel die Dreiecke sind, und was das, dort über allen Elementen der Construction erhaben bleibende Denken als solches ist. Er hat dadurch — ob rechtmäßiger Weise, möge er sich selbst sagen — den Vortheil gewonnen, von der vermittelnden Thätigkeit als von einem Solchen sprechen zu können, welches beiden Gliedern des Gegensatzes inwohnend, gemeinsam ist, während die richtige Analogie des Verfahrens der Wissenschaften, die er selbst zur Basis der Vergleichung herbeizieht, vielmehr darauf geführt haben würde, diese vermittelnde Thätigkeit als etwas beiden Gliedern Jenseitiges zu betrachten. Er hat, mit andern Worten, den Vortheil gewonnen, an die Stelle des weitläufigen und schwierigen Riesenbaues, den die eigentliche Spekulation seit Kant in dem, was sie Vernunftkritik, Transscendentalphilosophie, Wissenschaftslehre, spekulative Logik u. s. w. nennt, unternommen hat, in der bequemeren, leichter zugänglichen Weise der s. g. sciences exactes, denen aber eben hiermit die Gränze des Gebiets bezeichnet ist, innerhalb dessen allein ein exactes Verfahren in ihrem Sinne möglich ist, eine jedermann verständliche Hypothese setzen zu können, aus welcher sich, ihre

Wahrheit vorausgesetzt, die eben nur vorausgesetzt werden kann, die Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein oder die Wahrheit des wissenschaftlichen Erkennens mit leichter Mühe beweisen läßt.

Eine solche Hypothese nämlich, nicht mehr, aber auch nicht weniger, ist die Behauptung unsers Verf., die hervortretendste und am meisten in die Augen fallende seines Werkes, deren theils directer, theils polemischer Ausführung der übrige Theil des ersten Bandes gewidmet ist, daß die Bewegung jenes gemeinsame Element sei, welches zwischen Denken und Sein, beide unter einander vermittelnd, eintrete. — Der Verf. selbst bezeichnet es in dem Rückblicke, den er am Schlusse des Werkes auf den Gang seiner Untersuchung wirft (II, S. 364), als die nächste Bestimmung dieser Hypothese, an die Stelle der Bedeutung eintreten zu sollen, welche die Hegelsche Methode dem reinen Denken angewiesen hatte. Ein solches Denken gebe es gar nicht. Das göttliche Denken dachte die Welt und hatte darin eine Anschauung; das menschliche Denken schaffe nur diesen leiblich gewordenen Gedanken nach. Daher müsse das erste Princip des Denkens ein solches sein, das in die Anschauung führt und die Möglichkeit derselben erzeugt; ohne ein solches gebe es keine Gemeinschaft zwischen dem Denken und den Dingen. — Ein solches Princip meint nun eben der Verf. in der Bewegung gefunden zu haben. Er sucht zuvörderst (S. 110) durch Induktion zu zeigen, daß in der äußern Welt alles Dasein mit Bewegung verbunden ist, oder auf Bewegung beruht, und macht dann bemerklich, wie dieselbe Bewegung auch dem Denken angehört (I. S. 111). Das Denken trete in der Anschauung aus sich heraus, und dies geschehe durch die Bewegung. Nur durch die Bewegung entstehe für den Gedanken der innere Raum, in welchem die Vorstellung gleichsam zeichnet, und was sie darin zeichnet, werde wiederum nur durch die vor dem geistigen Blicke umlaufenden Puncte, durch die sich dehnenden und biegenden Linien, durch die sich hebenden und senkenden, öffnenden und abschließenden Flächen. Dieselbe

Bewegung lasse sich (S. 112) aus der äußern Anschauung und der dem Anschauen nachgebildeten Vorstellung in die zurückgezogenere Thätigkeit des Verstandes verfolgen. Alles Denken beruhe auf einem Unterscheiden und Verbinden, Unterscheidung und Verbindung aber führe, lebendig vorgestellt, auf die Bewegung. Nach allem diesen (S. 114) genüge die Bewegung der Forderung, ein dem Denken und Sein Gemeinsames aufzuzeigen. Welche andere Forderungen der Verf. noch in dem Begriffe der Bewegung erfüllt erblickt, spricht der Satz aus, mit welchem er diesen Abschnitt, den vierten des Werkes, beschließt (S. 121). „Weil die Bewegung eine in sich einfache Thätigkeit ist, die sich nur erzeugen, nicht zerlegen läßt, wird sie zugleich die letzte sein, die aus keiner andern stammt, und wird darum auch aus sich erkannt werden; weil sie die letzte ist, muß sie allgemein sein und jeder Thätigkeit zum Grunde liegen; und wenn sich das Denken als die höchste Blüthe der Thätigkeit in der Welt erhebt, aber diese Blüthe die übrigen gleichsam als nährenden Boden und tragenden Stamm voraussetzt, so wird um dieser Allgemeinheit willen die Bewegung dem Denken und Sein gemeinschaftlich angehören.“ Der fünfte, sehr ausführliche, großentheils indeß mit kritischen und polemischen Bemerkungen angefüllte Abschnitt (S. 123—193) sucht zu zeigen, wie Raum und Zeit nichts anderes als Produkt (nicht Voraussetzungen) der Bewegung, der inneren des Denkens und der äußeren des Seins, sind, der sechste eben so ausführliche (S. 194—277) läßt die Gegenstände a priori aus der Bewegung entstehen, wobei er sich jedoch des Begriffs der Materie als eines äußerlich herbeigezogenen Hülfsbegriffs, der nicht ganz in die Bewegung aufgehen will (vergl. besonders S. 222) *) bedienen zu müssen nicht in Abrede

*) An dieser Stelle geht der Verf. mit rühmenswerther Offenheit dazu fort, den Widerspruch einzugestehen, in den er sich dadurch verwickelt hat, daß er den Raum erst durch Bewegung entstehen lassen will, während er andrerseits doch sich nicht verhehlen kann, daß „mit dem Residuum eines Substrates, mit einem Seienden, das erst in Bewe-

ſtellt. Ein ſiebenter Abſchnitt endlich (S. 278—322) befleißigt ſich, die vornehmſten ontologiſchen oder metaphyſiſchen Kategorien aus dem Begriffe der Bewegung abzuleiten.

Was nun iſt es, das der Verf. durch dieſe, im Einzelnen mit nicht geringem Aufgebote von Scharfſinn und Gelehrſamkeit verfolgte Ausführung ſeiner Hypotheſe für die Theorie der Erkenntniß zu erreichen denkt? In der Hauptſache zunächſt nur das Bekannte des Empedokles:

Erde mit Erde ſchauen wir an, und Waſſer mit Waſſer;
Aether mit göttlichem Aether, und Feuer mit grauſigem Feuer,
Und mit Liebe die Liebe, mit Haß das bittere Haſſen.

An dieſen Ausſpruch erinnert nämlich die Hypotheſe des Verf. dadurch, daß auch ſie das Denken und Erkennen zu erklären trachtet, indem ſie es zu etwas ſeinem Gegenſtande Gleichartigem, und zwar dergeſtalt Gleichartigem macht, daß nicht aus dem Erkennen der Maaßſtab für die Beſchaffenheit des Seins, ſondern aus dem Sein der Maaßſtab für die Beſchaffenheit des Erkennens entnommen wird. Allerdings unterſcheidet ſie ſich von dem Philoſophem jenes Alten durch die gebildetere Abſtraction, vermöge welcher ſie das Sein nicht in der unmittelbaren ſinnlichen Beſtimmtheit der körperlichen Elemente, ſondern in Geſtalt einer einfachen und allgemeinen, die Mannigfaltigkeit und Beſonderheit des Sinnlichen bedingenden Thätigkeit, in das Erkennen hereintreten läßt. Aber auch ſie beruht, gleich jenem, auf der Vorausſetzung, daß dem Denken, dem Erkennen, ſein Gegenſtand, nämlich das äußerlich Reale, was man gemeiniglich ſchlechthin das Sein nennt, bekannter ſei, als es ſich ſelbſt iſt, und daß es ſich ſelbſt nur durch Vergleichung mit

---

gung geſetzt wird, der Raum vor die Bewegung geſtellt wäre.“ Möchte an dieſem achtungswerthen Beiſpiele von Aufrichtigkeit nicht nur die Hegelſche, ſondern namentlich auch die Herbartſche Schule, ſich ſpiegeln, deren in der That heilloſe Quälereien und Sophismen in Ableitung der Grundbegriffe ihrer „Synechologie“ der Verf. in das gebührende Licht geſtellt hat.

diesem äußerlich Realen kennen zu lernen vermöge. In diesem Sinne geht das Bestreben des Verf. von vorn herein darauf aus, in der äußern Natur Alles, so weit es gehen will, auf Bewegung zurückzuführen, um dadurch das Problem der Wiederholung dieser äußeren Hergänge in der Vorstellung der Seele und im begreifenden Denken des Geistes zu vereinfachen. Es geht, was das Denken als solches betrifft, darauf aus, zuvörderst zu zeigen, wie eine ganze Klasse von Erkenntnißgegenständen, die mathematischen, sich, ohne Hinzunahme eines in besonderer, specieller Erfahrung Gegebenen, rein aus dem Begriffe der Bewegung ableitet. Dadurch soll, nach dem Verf., diese Erkenntniß die Bedeutung einer aprioriſchen erhalten, deren Unterschied von der aposterioriſchen er hiermit (S. 195) gegen neuere Systeme, welche ihn ignoriren oder läugnen, in Schutz nimmt. Aber nicht bloß auf dieses Apriorische beschränkt er die erkenntnißtheoretische Bedeutung der Bewegung. Auch im Aufnehmen und Empfangen liegt, wie er mit Recht bemerkt, (S. 196), eine Thätigkeit; und auch von dieser glaubt er voraussetzen zu dürfen, daß sie „keine neue sein wird," daß vielmehr die Bewegung, als das den Gegensatz des Denkens und Seins Vermittelnde, gerade in dem Akte thätig sein wird, wodurch sich der Geist das Aeußere aneignet. Die Untersuchung hat daher nach ihrer logischen oder erkenntnißtheoretischen Seite den doppelten Zweck, einmal, die Thätigkeit des reinen, aprioriſchen Denkens, die mathematische und rein ontologische, sodann aber auch die des sinnlichen Anschauens und Vorstellens, auf Bewegung zurückzuführen, während der Begriff der Bewegung selbst nicht wieder auf ein ideales Moment zurückgeführt, sondern in der Unmittelbarkeit belassen wird, in welcher er sich als abstractes Moment der äußeren, sinnlichen Erscheinung darstellt.

Mit der hier gegebenen Bezeichnung möchte nun wohl auch das Urtheil über die Hypothese des Verf., das von dem Standpunkte, den wir vorhin den transscendentalen oder eigentlich spekulativen nannten, einzig mögliche, bereits ausgesprochen

ſein. Was wird der Verf. erwiedern, wenn wir, auf den angeführten Satz des Empedokles zurückblickend, denſelben Einwand, der ſchon häufig gegen jenen erhoben worden iſt, auch gegen ihn erheben? Daß in dem Geſichtsſinne und den übrigen, mit denen wir die Elemente der körperlichen Natur, Erde, Waſſer, Luft und Feuer, wahrnehmen, ein dieſen Elementen Gleichartiges gegenwärtig iſt, wer leugnet es; wer ſteht an, dem Ausſpruche des neueren Dichters von der „ſonnenhaften" Natur des Auges beizupflichten? Aber wer wird glauben, mit dieſem Zugeſtändniſſe das Princip einer Theorie der Sinne, der ſinnlichen Erkenntniß ausgeſprochen zu haben; oder wer wird derſelben jene buchſtäbliche Deutung geben wollen, als ſei mit dieſer Gleichartigkeit auch eine wirkliche Gleichheit ausgeſprochen, als ſei die ſinnliche Wahrnehmung des Feuers wirkliches Feuer, die ſinnliche Wahrnehmung des Waſſers wirkliches Waſſer u. ſ. w.? Sollte es ſich mit der Bewegung anders verhalten? Daß etwas der räumlichen Bewegung Entſprechendes (denn dieſe Bewegung, die räumliche, iſt es, welche der Verf. nicht nur allen Lebensproceſſen der Natur, ſondern auch der Bewegung des Denkens zum Grunde legen will) auch im Denken vorgehen müſſe, wenn das Denken die Vorgänge der äußeren Natur ſoll erfaſſen können, wird Niemand anſtehen, dem Verf. einzuräumen. Aber auch hier folgt aus dieſem ſich Entſprechen noch nicht das ſich Decken der beiderſeitigen Bewegungen, aus der Gleichartigkeit noch nicht die Gleichheit. Der Verf. ſelbſt, indem er der Bewegung des Denkens (II, S. 140), im Unterſchied von der körperlichen, welche er eine „gebundene und dadurch vereinzelte" nennt, das Prädicat der Allgemeinheit beilegt, ſpricht hiermit ein Wort aus, welches, wenn es nicht nur ein Wort bleiben ſoll, keine andere Bedeutung haben kann, als eben dieſe, daß die Bewegung des Denkens eine andere iſt, als die körperliche, daß ſie ſich zu der körperlichen Bewegung etwa ſo verhalten mag, wie das Feuer im Auge zu dem Feuer, welches draußen ein Stück Holz verzehrt. Iſt ſie aber eine andere,

nun so ist eben Nichts damit erklärt, wenn nur auf ihre Gleichartigkeit mit jener äußeren Bewegung aufmerksam gemacht wird; wenigstens nicht mehr, als physiologisch von der Natur des Auges erklärt ist, wenn ihm die „Sonnenhaftigkeit" zugeschrieben wird. Auch bringt der Gang der Untersuchung selbst für den Vf. die Nöthigung mit sich, Eigenschaften, die er zuvor der unmittelbaren räumlichen Bewegung zugeschrieben hatte, unvermerkt auf die Denkbewegung zu übertragen, so daß sie nunmehr nur dieser, jener aber nicht, zukommen sollen. „Indem das Ding gedacht wird", sagt er II, S. 156, „hört es auf, ein Einzelnes zu sein, da es in jenes schöpferische Element erhoben wird, das selbst Raum und Zeit hervorbringt und daher an keinen einzelnen Punkt des Raumes und der Zeit gebunden ist." Wie konnte der Vf. diese Worte niederschreiben, ohne sich zu erinnern, daß er vorher, im fünften Abschnitte seiner Untersuchung, als jenes „schöpferische Element, das selbst Raum und Zeit hervorbringt", die Bewegung überhaupt, die äußerlich reale so gut, wie die ideale des Denkens, bezeichnet hatte, also auch diejenige Bewegung, die in dem Dinge, als solchem, enthalten ist und das äußerliche Dasein des Dinges ausmacht? Aber freilich, was half es, sich ihrer zu erinnern, wenn er nicht zugleich eingestehen wollte, daß die Natur des Begriffs, des begreifenden Denkens, von der es sich an dieser Stelle handelt, diese Natur, die er eben durch das Wort Allgemeinheit ausdrücken will, ihn genöthigt hat, den Inhalt jener früheren Abhandlung stillschweigend zurückzunehmen, und der Denkbewegung des Begriffs zu vindiciren, was er zuvor der räumlichen Bewegung hatte zusprechen wollen: die productive, erzeugende Macht, aus welcher, sammt dem sinnlich angeschauten oder vorgestellten Dasein in Raum und Zeit, auch der Raum und die Zeit selbst ihren Ursprung haben?

Es ist eine auffallende Erscheinung, daß gerade diejenigen philosophischen Forscher der neuesten Zeit, die im Einzelnen von der Mathematik den ausgedehntesten Gebrauch machen, sei es in unmittelbarer, directer Anwendung auf die Probleme der

Philosophie, oder in der Verwendung derselben zu Beispielen und Analogieen, am wenigsten die speculative Belehrung sich zu eigen gemacht haben, die aus den einfachsten Grundbegriffen dieser Wissenschaft für die Stellung der Aufgaben in der Philosophie und für ihre Lösung zu entnehmen ist.*) Dies gilt namentlich von Herbart; es gilt auch von unserm Verf. Wie sehr derselbe in den verschiedensten Gebieten der reinen und der angewandten Mathematik zu Hause ist, zeigt nicht nur die Fülle der Beispiele, die er zur Erläuterung seiner Expositionen bei jeder Gelegenheit aus allen Theilen derselben in Bereitschaft hat, sondern, unzweideutiger noch, die Gewandtheit und Nettigkeit in der Behandlung dieser Beispiele, Eigenschaften, die nur ein gründliches Studium und andauernde Uebung dieser Wissenschaft in solchem Grade erwerben konnte. Dennoch, welcher Mathematiker, der mit der unbefangenen Klarheit des gesunden Menschenverstandes, nicht präoccupirt durch irgend eine allgemeine, philosophische Theorie, die Begriffswelt seines Gebietes überschaut, wird nicht den Kopf schütteln zu einer Deduction, welche das schlechthin *seiende*, in diesem seinem Sein *nothwendige* Object dieser Wissenschaft zu dem Erzeugnisse einer *Thätigkeit* macht, von der sich, wie der Vf. sie ursprünglich gefaßt hat, Jeder sagen muß, daß sie, wenn überhaupt Etwas erzeugen, jedenfalls nur Einzelnes und Zufälliges, nie etwas Allgemeines und Nothwendiges erzeugen kann. Der Vf. ist freilich nicht der Erste, der von der *Zahl* die Definition gegeben hat (I, S. 231), daß sie das aus zeitlicher Wiederholung des Eins Entstehende ist, und auch in seinem Trachten, mit dem genetischen Verfahren der Geometer, die aus der Bewegung des Punktes die Linie und so weiter sämmtliche

*) Ich meine diejenige Belehrung, welche *Göthe* vor Augen hat, wenn er (Werke Bd. 23, S. 251) die Geometrie in ihren einfachsten Elementen die vollkommenste Vorbereitung, ja Einleitung in die Philosophie nennt; es ist unstreitig dieselbe, auf welche schon Platon mit seinem *οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος* abgezielt hat.

Figurationen des Raumes construiren, in einem Sinne Ernst zu machen, den sich der Geometer bei seinem unbefangenen Verfahren nicht träumen läßt, steht er nicht ganz einsam da. Aber welche Autoritäten er auch für ein derartiges Unternehmen anzuführen vermöchte: nie hat die Mathematik auf ihrem Gebiete sich von diesen Ansichten leiten lassen; hätte sie es, so würde sie nie und nimmer zu ihren größten und folgenreichsten Entdeckungen haben gelangen können. Denn aus diesen Ansichten folgt mit unabweislicher Consequenz z. B., daß Zahlgrößen, von denen sich darthun läßt, daß durch keinerlei Wiederholung gegebener Einheiten auf sie zu gelangen ist (wie jede irrationale Wurzel, oder jede Wurzel aus einer negativen Größe), gar nicht vorhanden sind, und also für die mathematische Berechnung nicht in Betracht kommen können. Eben so verliert der Begriff veränderlicher Größen alle Bedeutung, wenn ihm nicht, als die feste Basis der Beziehung, durch welche dieses Unbestimmte seine Bestimmtheit erhält, Größen, die von keiner Bewegung oder Veränderung abhängig sind, vorausgesetzt werden. Die Bewegung selbst aber, wie würde sie sich je zum Gegenstande mathematischer Berechnung haben gestalten können, wie würde eine Phoronomie, eine Mechanik haben entstehen können, wenn die Mathematik von dem Grundsatze hätte ausgehen wollen, daß die Zahl- und Raumgrößen, durch welche die Bewegung gemessen wird, selbst nichts Anderes, als Bewegung seien? — Wollte der Vf. erwiedern, daß das Werden an dem Gewordenen, die gegenwärtige Bewegung an der vergangenen ihr Maaß hat: so würde er eben hierdurch uns auf den eigentlichen Sitz der Schwäche seiner Theorie aufmerksam machen. Daß nämlich durch Bewegung, diesen Begriff in der Reinheit und der Objektivität gefaßt, wie ihn der Vf. an der Stelle seiner Untersuchungen gefaßt zu haben vorgiebt, wo er in ihm das Princip der Gemeinschaft des Seins und des Denkens gefunden haben will, irgend Etwas in Wahrheit wird oder entsteht, was nachher ein festes Dasein zu behaupten vermag, — wäre es auch nur die einfache

Linie oder Fläche, die einfache geometrische Raumfigur, — dies ist und bleibt eine völlig ungerechtfertigte Voraussetzung des Vf. Es ist, näher betrachtet, schlechthin nur auf Treue und Glauben der in der Mathematik zum Behufe der Veranschaulichung herkömmlichen Fiction, als entstehe die Linie durch Bewegung des Punktes, die Fläche durch Bewegung der Linie, die Zahl durch successive Hinzunahme der Eins zu sich selber, u. s. w., daß der Vf. der Bewegung diese productive Kraft zutraut, — Fictionen, in denen etwas Anderes, als eben nur Fictionen erblicken zu wollen, dem Mathematiker nicht einfällt, der vielmehr sehr wohl weiß, daß weder Punkt, Linie und Fläche sich bewegen, noch das numerische Eins aus sich selbst heraus sich vervielfältigen, oder zu sich selbst hinzukommen kann. Aus der Bewegung eines Körpers entsteht im Raume unmittelbar nichts, als, durch Stoß und Druck, eine neue Bewegung; sie selbst, die erste Bewegung, verschwindet im Entstehen, und läßt keine Spur ihres Daseins, als eben nur diese neuen Bewegungen zurück. Die angeblich reine oder ursprüngliche Bewegung unsers Vf., welche nichts ist, als die Abstraktion der körperlichen Bewegung, entstanden durch Hinwegdenken dessen, was sich bewegt, enthält kein Element in sich, welches ihn berechtigen könnte, ihr eine Produktivität zuzuschreiben, welche nicht in der Analogie der concreten Bewegung, aus der sie abstrahirt ist, begründet wäre.

Trotz dieser Einwendungen, die wir allerdings für kräftig genug achten, um, weiter ausgeführt, zu einer vollständigen Widerlegung der Theorie des Vf., in der Gestalt, wie er sie vorgetragen hat, sich gestalten zu können, ist Ref. doch weit entfernt, den wahren Gedanken, der dieser, wenn auch in ihrer gegenwärtigen Ausführung unzureichenden, Theorie zum Grunde liegt, zu verkennen oder gering zu schätzen. Wir betrachten diesen Gedanken hier in dem historischen Gegensatze, der ihm seine nächste Bedeutung giebt. Der „logischen Idee" des Hegelschen Systemes gegenüber, welche er zunächst dadurch zu widerlegen und zu verdrängen trachtet, hat der Vf. vollkommen

recht gesehen, wenn er den Begriff der Bewegung, der reinen, von allem Etwas, das sich bewegt, losgetrennten, nur den leeren Raum und die leere Zeit beschreibenden oder durchlaufenden, und in diesem Durchlaufen beide Begriffe setzenden oder producirenden Bewegung, der Bewegung endlich als einer dem Sein und dem Denken gemeinschaftlichen Thätigkeit, — zu dem metaphysischen Prius macht, ohne dessen Voraussetzung weder ein Seiendes, noch ein Denken dieses Seienden möglich ist. Er hat damit ausdrücklich das ausgesprochen, was die „logische Idee" nicht ist, was sie aber sein müßte, wenn sie die Stelle, die sie sich anmaßt, mit Wahrheit behaupten wollte; was sie deshalb, — hiermit in einen Dualismus fallend, der um so greller ist, jemehr er sich mit der Prätention des reinsten Monismus aufbläht, — als ein zweites Prius ergänzend neben sich zu stellen sich genöthigt sieht, wenn sie zur Erkenntniß der wirklichen Welt gelangen will. Nicht in diesem Dualismus ist Wahrheit, sondern nur in der Einheit der zwei aprioristischen Elemente, welche das Hegelsche System (wie in gewissem Sinne schon vor ihm das Kantische durch seine von Hegel selbst *) gerügte Abtrennung der „Verstandeskategorieen" von den „reinen Anschauungen") dualistisch auseinander fallen läßt. Um zu dieser Einheit zu gelangen, ist in der That eben dies ein nothwendig erster Schritt, sich der Begriffe des Raumes und der Zeit und der im ächt dialektischen Sinne die Wahrheit beider in sich enthaltenden Bewegung als des „Urphänomens" bewußt zu

*) „Es erhellt, daß die Kantischen Formen der Anschauung gar nicht als besondere isolirte Vermögen auseinanderliegen, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Eine und dieselbe synthetische Einheit ist das Princip des Anschauens und des Verstandes. — Kant hat ganz Recht, die Anschauung ohne die Form blind zu nennen. Eben so ist der Begriff leer ohne Anschauung." Hegels Werke I, S. 22. Wie anders würde Hegels System sich gestaltet haben, wenn bei Entwerfung desselben sein Urheber diese in einer frühern Zeit (1802) von ihm selbst gegebenen Andeutungen beherzigt hätte!

werden, mit welchem erst wirkliches, reales Dasein gesetzt ist, in welchem und durch welches daher auch alle Kategorieen der Logik erst reale Bedeutung gewinnen. Aber es ist auch nur ein erster Schritt. Zwar, einer ganz exoterischen, rein dogmatischen Philosophie, z. B. der Herbartschen gegenüber, bleibt auch eine solche Ansicht, welche dieses Urphänomen an die Stelle des metaphysischen Prius setzt, des gemeinschaftlichen Grundarioms der neueren, von Kant aus wirklich vorwärts, nicht rück- oder seitwärts schreitenden Spekulation theilhaftig, welches Wahrheit des Seins nur da gelten läßt, wo Bewegung und Leben ist. Alles, was der Vf. gegen den eben bezeichneten Dogmatismus sagt, so wie nicht minder auch die Art und Weise, wie er im zweiten Bande seines Werkes die starre, rein formale Logik dieser Lehre durch eine lebendigere, elastischere Erkenntnißlehre zu verdrängen sucht, kann als in dem gemeinsamen Sinne dieser Spekulation gesagt betrachtet werden, und ist auch für Ref. nur Gegenstand der Beistimmung und Anerkennung. Allein so lange die Bewegung nur als Phänomen, als Gegebenes gefaßt wird, so lange bleibt ihr Begriff zunächst nur ein Abstractum aus der äußern Wirklichkeit, und unterliegt, wenn er dennoch als metaphysisches Princip behandelt werden soll, den Uebelständen, die wir oben an der Ausführung des Vf. bemerklich gemacht haben. Er unterliegt überdies dem ersten besten Angriffe, den es etwa einem consequenten Idealismus gegen ihn zu unternehmen belieben möchte. Denn er hat keine Waffen gegen einen solchen Angriff; er hat keine Antwort auf die Frage, woher er denn wisse, daß die Bewegung, die er als geschehend in den Dingen, und begründend das Wesen, die Beschaffenheit und die Veränderung der Dinge vorstellt, auch wirklich in den Dingen, und nicht bloß in der Vorstellung des die Dinge Betrachtenden vorgeht; daß überhaupt die Dinge etwas Anderes sind, als nur eine nothwendige Vorstellung unsers Denkens. Soll die Bewegung sich als objektive, nothwendige Wahrheit, nicht als bloße Hypothese, ersonnen zum Behufe einer mehr oder minder

probabeln Erklärung der Erscheinungen, beglaubigen: was wird dazu erfordert? Nichts Anderes, sondern genau Dasselbe, was auch dazu erfordert wird, wenn die Widersprüche und Ungereimtheiten vermieden werden sollen, welche auf dem Wege einer dogmatischen Benutzung dieser Hypothese zur angeblich „genetischen" Ableitung des Wirklichen sich nothwendiger Weise ergeben müssen, und dem Vf., wie wir sahen, sich wirklich ergeben haben. Der Weg, auf welchem sich die species aeternitatis, die metaphysische Denknothwendigkeit, und damit die Unabhängigkeit von aller äußeren Erfahrung für den Begriff der Bewegung ergiebt, ist der nämliche, auf welchem auch die Verflechtung mit anderweitigen Gedankenzusammenhängen, die Bereicherung mit inneren Bestimmungen und Beziehungen für ihn gewonnen wird, die ihn erst in Wahrheit geschickt macht, das zu leisten, was der Vf. durch ihn leisten will, die Stelle an der Spitze einer wissenschaftlichen Empirie einzunehmen, die der Vf. ihm zuertheilen will. — Freilich wird der Vf. diesen Begriff der Bewegung nicht mehr für den seinigen erkennen wollen; dies ist eben so natürlich, wie daß umgekehrt eine Theorie, die zu diesem Begriffe gelangt ist, jenen des Vf. nicht mehr für den ihrigen erkennen kann. Auch wird man nicht in Abrede stellen können, daß der Name der Bewegung (auch wenn man dabei etwa an die platonische und aristotelische κίνησις, unter der bekanntlich nicht allein die Raumbewegung verstanden wird, erinnern wollte) für diesen so in sich vertieften, so bis in die Wurzel umgewandelten Begriff, der in der äußeren, körperlichen Bewegung nur eine besondere, und zwar untergeordnete Form seiner Erscheinung hat, nicht der im strengen Sinne geeignete ist, eben so wenig, wie ohnehin nicht für die Denkbewegung, in welcher dieser Begriff, als Begriff, und durch ihn die wissenschaftliche Einsicht, die der Vf. gleichfalls noch auf seine Bewegung zurückführen will, sich erzeugt.

Was dem Principe des Vf. noch abgeht, um sich zur Bedeutung des Princips, welches wir hier im Sinne haben, zu erheben, ist besonders klar zu erkennen, wenn wir einen Blick auf den

ersten, durch die reichen, dem Vf. zu Gebote stehenden Mittel der Darstellungskunst besonders wohl ausgestatteten Abschnitt des zweiten Bandes werfen, welcher von dem Zwecke handelt. Er gelangt zu diesem Begriffe durch die Wahrnehmung, wie zur Erklärung gewisser Naturerscheinungen der Begriff der Bewegung und die aus ihm abgeleiteten Kategorieen nicht ausreichen, wie dieselben vielmehr auf eine Priorität des Denkens vor dem Sein und dessen Bewegungen hindeuten, die in einer andern Kategorie ihren Ausdruck finden muß. Von welcher Art diese Erscheinungen sind, wird (S. 1—16) in einer kurzen exagogischen Betrachtung dargelegt, die sich durch die sinnige Wahl der ausgehobenen Thatsachen und durch den Blick in die Tiefe des Naturlebens von der kleinlichen Weise der älteren Physiko-Theologie oder teleologischen Naturbetrachtung ohne Zweifel auf das Vortheilhafteste unterscheidet. Nicht minder verdienstlich für den Standpunkt, auf den sich der Vf. gestellt hat, ist die hierauf (S. 16—38, und S. 63—71) folgende logische Analyse des in den gegebenen oder äußerlich vorgefundenen Thatsachen der Zweckbeziehung enthaltenen Begriffsverhältnisses, und des Gegensatzes zur wirkenden Ursache, welchen der Vf. (S. 62) so faßt, daß der Zweck zwar durch die Kraft der entgegenstehenden Ursache seine Wirklichkeit, die wirkende Ursache aber durch den Zweck ihre Wahrheit erreiche, — ein merkwürdiges Wort, hindeutend, wenn es recht verstanden wird, auf ein Tieferes der Spekulation, das jedoch beim Vf. nicht ganz zu seinem Rechte kommt. Die hierauf (S. 16—62) folgende Polemik, erst gegen Spinoza's gänzliche Verläugnung des Zweckbegriffs in der Natur, dann gegen Kants und Hegels Ansichten dieses Begriffs, trifft sicher und glücklich die Schwächen der Theorie aller dieser drei Philosophen; was jedoch die beiden Letztern betrifft, so bleibt eben dasjenige unerwogen, was — aus ihnen zur eigenen Theorie des Vf. ergänzend hinzutreten müßte, um diese zur wahrhaft spekulativen zu erheben. — In einem besondern Abschnitte (S. 72—88), wird, der am Schluß des ersten Bandes

gegebenen Ableitung der Kategorie aus der Bewegung entsprechend, eine Reihe anderer Kategorieen, oder näherer Bestimmungen jener früheren Kategorieen, in Betrachtung gezogen, die sich aus der Zweckbeziehung ableiten oder auf dieselbe zurückführen.

Es ist gewiß nicht zu verkennen, daß in dem Gedanken des Vf., den Begriff des Zweckes oder der Zweckbeziehung, entsprechend wie den der Bewegung und als ergänzend zu diesem, in eine ihrer eigentlichen Bestimmung nach logische, erkenntnißtheoretische Untersuchung einzureihen, Etwas liegt, das seine Betrachtungsweise von einer bloß äußerlichen teleologischen Weltansicht unterscheidet, und sie der spekulativen näher bringt. Diesem Gedanken entspricht der Zusammenhang, in welchen er, auf Kants Vorgang, die Begriffe des Organismus und des Lebens mit dem Zweckbegriffe bringt, und die Art und Weise, wie er in denselben eine Fortbildung, eine innere Bereicherung und Vervollständigung der einfacheren Kategorieen, die nach ihm ihren Ursprung in dem Begriffe der Bewegung haben, erblickt. Dies Alles, und daneben das ausdrückliche Wort des Vf., daß nur in dem Zweck die wirkende Ursache, d. h. die Bewegung, ihre Wahrheit erreiche, verbietet uns, seine teleologischen Lehren, als unter gleichen Gesichtspunkt fallend, etwa mit den Herbart'schen anzusehen, bei welchem Philosophen der Begriff des Zweckes bekanntlich ganz aus der Metaphysik herausfällt, und die Bestimmung erhält, uns auf ein Jenseits hinzuweisen, über das die metaphysische Weltbetrachtung uns ganz und gar keinen Aufschluß zu geben vermag, welches aber eben dadurch nothwendig der letzteren selbst Gefahr bringt. Andrerseits jedoch behält auch beim Vf. der Begriff des Zweckes zu dem Principe, von dem bei ihm die Betrachtung ausgegangen war, in so weit noch eine exoterische Stellung, als der Fortgang von dem einen zum andern durch keine innere Nothwendigkeit, durch kein dem Principe als solchem inwohnendes Streben nach Ergänzung, Erweiterung oder Vertiefung seiner selbst herbeigeführt wird. An

ſich ließe ſich — ſo müßten wir nach dem Vf. annehmen — eine Welt recht wohl als möglich denken, in welcher es nur Bewegung und wirkende Urſachen gäbe. Nur die Erfahrung nöthigt uns, in der wirklich gegebenen Welt eine durchgehende Zweckbeziehung anzunehmen; ſie nöthigt uns dazu, und in Folge dieſer Nöthigung geſtaltet ſich unſere wirkliche Denk- und Erkenntnißthätigkeit zu einer ſolchen, der die Kategorieen des Zweckbegriffs, gleichſam als ein zweites Apriori, ein nicht minder geläufiges Organ ihrer Thätigkeit ſind, wie die Kategorieen aus der Bewegung. — Eben dies aber, dieſe Aeußerlichkeit ſeiner beiden Principien gegen einander, welche auszutilgen im Grunde ſchon in der eigenen Intention des Vf. liegt, würde er mit beſſerem Erfolge vermieden haben, wenn er ſeinem erſten Principe die Umgeſtaltung wirklich gegeben hätte, die wir als die dafür geforderte bezeichnet haben. Schon Kant hat in einer Andeutung, die der Vf. zwar erwähnt (S. 17), aber nicht nach ihrem wahren Sinne gewürdigt hat, darauf hingewieſen, wie ſich die Spuren der Zweckmäßigkeit bis in die Region des eigentlichen Prius, des Mathematiſchen, verfolgen laſſen. Weit entfernt, die Conſequenz zu ſcheuen, daß dadurch die Zweckmäßigkeit zu einem Momente der blinden Nothwendigkeit herabgeſetzt werde, freut ſich Kant vielmehr der dadurch gewonnenen Beſtätigung für das innige, unauflösliche Verwachſenſein des Zweckbegriffs mit den urſprünglichſten Elementen und Bedingungen aller Realität. War es dem Vf. Ernſt mit ſeiner Anerkennung des Inhalts dieſer Bemerkung, ſo mußte die bloße Analyſe deſſelben ihn darauf führen, daß auch in dem, was er *reine* oder *urſprüngliche* Bewegung nennt, die Kategorie der Zweckbeziehung auf gewiſſe Weiſe ſchon enthalten, oder daß der Uebergang von der einen zur andern ein ſtetiger, durch die innere Nothwendigkeit des Begriffs, nicht durch die Zufälligkeit der äußerlichen Empirie zu Stande kommender iſt. Ausdrücklicher aber, als bei Kant, bei dem das hier Erwähnte eben nur eine flüchtige Andeutung bleibt, geht die Tendenz der nachkantiſchen Spekulation dahin, die teleologiſchen Kategorieen

als solche aufzuzeigen, die sich nicht nur in allem gegebenen Dasein vorfinden, sondern ohne die überhaupt nichts wahrhaft Seiendes gedacht werden kann. — Es mag immerhin gut sein, daß von Zeit zu Zeit daran erinnert werde, in dieser Richtung nicht zu schnell vorwärts zu gehen, und das Gemeinte rascher, als billig, für ein Erwiesenes zu nehmen. Nüchterne, umsichtige, mit scharfer Kritik der vorhandenen speculativen Versuche verbundene Darlegungen des Thatbestandes der teleologischen Weltphänomene, so wie sich derselbe dem Blicke des unbefangenen, aber sinnigen, für das Tiefere nicht verschlossenen Betrachters darbietet, — als eine solche aber dürfen wir die betreffenden Abschnitte des vorliegenden Werkes bezeichnen, — sind in dieser Beziehung nur willkommen zu heißen beim dermaligen Stande der metaphysischen Forschung, auch von denen, welche sie darum noch nicht, als bezeichnend den eigentlichen Höhepunkt dieser Forschung, anzuerkennen gesonnen sind.

In welchem Sinne die beiden folgenden Abschnitte (X und XI des ganzen Werkes, dessen Abschnitte durch beide Bände mit fortlaufenden Zahlen bezeichnet sind) den Begriff der Verneinung und die modalen Kategorieen abhandeln, wird man nach dem Vorangehenden leicht errathen. Der eigenthümliche Gang der Untersuchung des Vf. veranlaßt ihn allerdings, beide nicht von vorn herein, wie es gemeinhin zu geschehen pflegt, als nur aus dem Denken stammende, nur dem Denken angehörende Formen anzusehen, sondern einen Versuch zu machen, sie aus den Principien des Seins, wie sich diese im Vorhergehenden ihm dargestellt hatten, abzuleiten. So ist ihm, als das an der Bewegung, wenn dadurch Gestalten erzeugt werden sollen, nothwendig miterscheinende Moment der Hemmung und der Ausschließung, die Verneinung überall „in ihrem Grunde die ausschließende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung" (S. 91). Die reine Verneinung dagegen soll nur dem Denken angehören, und es wird für einen Mißbrauch erklärt, „die reine Negation zu einem selbstständigen, realen Factor zu erheben, als wirke das Nicht-Sein auf gleiche Weise

wie das Sein.“ Auf ähnliche Weise wird an die Spitze der modalen Kategorieen der Begriff des Grundes gestellt, als gleichbedeutend mit der wirkenden Ursache und dem Zwecke, jedoch mit dem ausdrücklichen Bezuge auf das begreifende Denken. Aus ihm leitet der Vf. die Begriffe der Möglichkeit und der Nothwendigkeit ab (S. 104). „Wenn alle Bedingungen erkannt sind, und demnach die Sache aus dem ganzen Grunde verstanden wird, so daß das Denken das Sein völlig durchdringt: so giebt das den Begriff der Nothwendigkeit. Wenn dagegen nur eine oder einige Bedingungen erkannt sind, aber das an dem Grunde Fehlende im Gedanken ergänzt wird, so giebt das den Begriff der Möglichkeit.“ An den Begriff der Nothwendigkeit reiht er sodann den des Allgemeinen. Er sagt von jener (S. 116): „Der letzte Punkt, auf dem alle Nothwendigkeit ruht, ist eine Gemeinschaft des Denkens und des Seins. Was Element des Denkens ist, muß unmittelbar Element des Seins und umgekehrt sein.“ Eben dies aber, „was auf diese Weise dem Denken und Sein gemeinsam ist,“ heißt ihm (S. 117) das Allgemeine, und das Allgemeine in diesem Sinne ist ihm also „der positive Grund der Nothwendigkeit.“ Der Vf. glaubt sich durch diese Bestimmungen wesentlich über Kant erhoben zu haben, dessen Ansicht von den Modalitätskategorieen (und was von diesen, wird in seinem Sinne unstreitig auch von der Kategorie der Negation zu sagen sein) er (S. 131) des einseitigen Subjektivismus beschuldigt, so wie umgekehrt die Hegelsche des einseitigen Objektivismus. — Gewiß ist die Bemerkung (S. 134) eine sehr richtige, daß der Ausdruck des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen nach Kants Erklärung dem Bande des Urtheils, nicht den verbundenen Begriffen zufällt. Allein wir bekennen, daß wir gerade hierin, abgesehen freilich von der einseitig subjectiven Bedeutung, die Kant eben diesem Bande, der Copula des Urtheils, zuwies, eine wahrhafte Stärke der Kantischen Ansicht vielmehr, als eine Schwäche derselben zu erblicken geneigt sind. Eben dies, daß der einfachen Copula die Fähigkeit

zugetraut wird, solche Unterschiede in sich zu fassen, setzt einen tiefen Blick voraus, nicht blos in die logische Natur der Copula als solcher, sondern auch in die metaphysische desjenigen Seins, dessen Ausdruck sie ist, jenes transscendentalen, aprioriſchen, welches freilich von unserm Vf. eben dadurch, daß er die modalen Unterschiede der Copula nicht anerkennt, an dieser Stelle, wie sonst überall, verläugnet wird. Das Nämliche würde von der Negation gelten; auch diese setzt Kant in die Copula, und giebt ihr dadurch, nicht zwar für das Bewußtsein *seines*, wohl aber für das Bewußtsein des *wahren* Standpunkts eine objective, metaphysische Bedeutung, die der Vf. ihr durch dieselbe Wendung entzieht, durch die er sie ihr zu ertheilen meint, durch ihre Versetzung in das Prädicat. Gerade dadurch wird, dem eigenen Eingeständnisse des Vf. zufolge, die *reine* Negation zu einer bloßen Abstraction des subjectiven Denkens; und auch in Bezug auf die Modalkategorieen würde dasselbe der Fall sein, wenn hier nicht die Anknüpfung an die Zweckbeziehung eine auch objectiv gültige Unterscheidung des concret, empirisch Nothwendigen mittelst des Gegensatzes der *Zufälligkeit*, von Wirklichem und Möglichem mit sich brächte, eine solche jedoch, in der sich auch das natürliche Bewußtsein über die ursprüngliche abstracte Bedeutung der Modalkategoricen mit Nichten so, wie der Vf. voraussetzt, vollständig ausgedrückt findet. Wäre nicht dem Vf. (ein Schicksal, das er freilich mit so manchen andern Philosophen theilt), durch seine künstlichen Reflexionen dieses natürliche Bewußtsein verdunkelt worden, so würde er weder (S. 92) den Begriff eines „concreten Nichts" für Unsinn erklärt haben, — (das natürliche Bewußtsein nicht minder, wie die eigentliche Spekulation, indem sie beide in der Idee als solcher eine abstracte, allem concreten, empirischen Dasein jenseitige *Möglichkeit* sowohl, als *Nothwendigkeit* gelten lassen, setzen mit beiden in der That ein „concretes Nichts", ein nihil, non cuius nulla, sed cuius aliqua sunt attributa), — noch würde er die wahre „Identität des Seins und des Denkens" (S. 116)

in dem, was Er das Allgemeine und das Nothwendige nennt, gesucht haben. In diesem Allgemeinen nämlich, dem „Allgemeinen des Grundes" (S. 118 f.) so gut, wie dem nur „Gemeinschaftlichen", dem Allgemeinen der Abstraction, ist das Seiende, als Seiendes, doch immer noch ein Anderes, als das Gedachte; es ist, das Denken von ihm hinweggedacht, immer nur ein Einzelnes, Besonderes, oder eine Vielheit von Einzelnem und Besonderem, während die Allgemeinheit als solche dort überall nur in dem Denken als solchem ihren Sitz hat. Die wahre Allgemeinheit, welche allerdings zugleich die wahre Nothwendigkeit, die wahre Identität des Seins und des Denkens ist, ist nirgends sonst zu suchen, als in jenem Prius so des Seins wie des Denkens, welches der Vf. eben nur als eine subjective Region des Denkens kennt, dessen Inhaltsbestimmungen er daher, um ihnen von seinem Standpunkte aus objective Bedeutung zu ertheilen, immer durch Momente der Abstraction aus dem empirisch Gegebenen zu ergänzen genöthigt ist.

Der zwölfte bis neunzehnte Abschnitt (II, S. 138—336) verbreitet sich nun über die Gegenstände, welche gemeiniglich in den Bearbeitungen der Logik abgehandelt werden: Begriff und Urtheil, erst im Allgemeinen, dann in ihren einzelnen Formen; Begründung; Schluß; Ableitung aus dem Begriffe und zufällige Ansicht; indirecter Beweis; System. So sehr der Vf. diese Parthieen seines Buches als in strenger Abhängigkeit von den vorangehenden stehend zu betrachten scheint, so bekennen wir, daß wir anderer Meinung sind. An ein Verhältniß der Art, wie bei Hegel das Verhältniß der „subjektiven Logik" zur „objectiven", wird man, nach der Grundansicht des Vf., ohnehin nicht denken. Aber auch nicht in der Weise, wie etwa in Schleiermachers Dialektik der „transscendentale Theil" den „formalen oder technischen", scheinen uns hier die bisher betrachteten metaphysischen Untersuchungen die nachfolgenden logischen zu bedingen. Im Gegentheil, der Uebergang von den einen zu den andern wird nicht ohne Gewaltsamkeit bewerkstelligt; durch den vorhin erwähnten Begriff der Allge-

meinheit, in welchem, der Voraussetzung des Vf. zufolge, Denken und Sein eins sein sollen. Diese Voraussetzung nämlich dient ihm, die objective Bedeutung des begreifenden Denkens als eine vor der Zergliederung der subjectiven Formen des Denkens erwiesene anzusehen; mit welchem Rechte, wird man sich aus dem Vorstehenden beantworten. Im Uebrigen bleibt die hier vorliegende Behandlung der logischen Begriffsformen von jener, wie uns scheint, unzureichenden Voraussetzung so gut wie unabhängig; eben darum auch das Verdienst, welches wir ihr zuerkennen dürfen, durch die gegen das Vorangehende erhobenen Ausstellungen ungeschmälert. Können wir auch dem Vf. nicht zugestehen, daß er die höchste Aufgabe der Logik erfüllt hat, sofern dieselbe in der allseitigen wissenschaftlichen Begründung des Erkenntnißbegriffs und dessen Durchführung bis zu dem Begriffe, in welchem er erst zu seiner eigentlichen Vollendung oder Wahrheit gelangt, dem Begriffe der spekulativen Methode besteht; müssen wir, dem entsprechend, die auch in diesen Abschnitten fortgeführte Polemik gegen Hegel fast in noch höherm Maaße der Einseitigkeit zeihen, als die der frühern Abschnitte, weil sie eben diese Intention und deren Berechtigung bei Hegel ganz unbeachtet läßt *): so ist doch anzuerkennen, daß er für das Verständniß der Denkoperationen, nach der Bedeutung, die ihnen im gemeinen Leben, und besonders die ihnen in den außerphilosophischen Wissenschaften zukommt, ungleich Gründlicheres und Geistrei-

*) So z. B. trifft die Kritik, welche der Vf. an der von Hegel versuchten dialektischen Entwickelung der Urtheilsformen übt (S. 190 f.), darum nicht zum Ziele, weil sie es übersieht, daß, nach Hegels freilich unvollkommen ausgesprochener Intention, die verschiedenen Urtheilsformen als eben so viele Stufen der Entwickelung des Erkenntnißbegriffs betrachtet werden sollen. Eine andere Bedeutung kann die dort geübte Dialektik gar nicht haben, und der Vf. hat eben dadurch leichte Arbeit, dieselbe als widersinnig darzustellen, weil er diese ihre einzig mögliche Bedeutung (wie unvollkommen sie übrigens von Hegel ausgeführt sein möge) unbeachtet läßt.

cheres leistet, als die gewöhnliche, formale Logik. Er hat den Beruf der Logik, ein Organon des Erkennens namentlich auch für die wissenschaftliche Empirie abzugeben, und dieser zu einem deutlichern Bewußtsein ihres Thuns und des Zieles, welches ihr dabei vorschwebt, zu verhelfen, sinnig erfaßt, und was er nach dieser Richtung leistet, verdient ihm in den Augen derer, die damit noch nicht die ganze Aufgabe dieser Wissenschaft erfüllt finden, auch in Wahrheit den Dank und die Gunst, von der zu erwarten steht, daß sie dem Vf. in den Kreisen derjenigen Empiriker unserer Tage, die mit der Philosophie gern ein Abkommen treffen möchten, ohne ihren Ansprüchen allzuviel einzuräumen, mehr noch aus Gründen zu Theil werden wird, in welche der Philosoph, der sich dieser Ansprüche zu entschlagen nicht gesonnen ist, nicht ganz einstimmen kann.

Diese, in Vieler Augen so vor allem Andern verdienstliche, und auch in der That, gewisse Anmaßungen der modernen Spekulation gegenüber, als heilsam anzuerkennende Selbstbescheidung des Vf. in Ansehung der Philosophie als solcher, insbesondre was ihre Erkenntnißfähigkeit des Absoluten und der Gottheit betrifft, kommt besonders am Schlusse seines Buches, in dem zwanzigsten, „das Unbedingte oder die Idee" überschriebenen Abschnitte an den Tag. Hierüber ein Mehreres zu sagen, was für den Leser, der die beiderseitigen Standpunkte, des Vf. und des Ref., kennt, ohnehin überflüssig wäre, kann Letzterer um so mehr sich überhoben glauben, als von diesem Punkte schon früher in gegenwärtiger Zeitschrift (Bd. VIII, S. 222 ff.) die Rede gewesen ist. Dagegen kann Ref. von dem jedenfalls interessanten und in vielfacher Weise, theils direkt, theils indirekt durch Widerspruch, belehrenden und fördernden Buche nicht scheiden, ohne noch ausdrücklich das Verdienst hervorgehoben zu haben, welches in der sorgfältigen, gewissenhaften Ausarbeitung aller Theile desselben in dem ungemein vielseitigen, überall mit Geschick und Gewandtheit benutzten Kenntnißreichthum des Vf., und in der durch Klarheit und Präcision nicht minder, wie durch geschmackvolle Eleganz

ausgezeichneten Darstellung liegt. Diese Vorzüge begegnen uns hier in einer Gestalt, die bei deutschen philosophischen Werken zu den seltenen gehört; überhaupt trägt das Buch, in seinen Vorzügen wie in seinen Mängeln, einen Charakter ähnlicher Art, wie wir ihn an den bessern wissenschaftlichen Leistungen der Franzosen wahrnehmen; selbst der Styl des Vf. hat eine, für Ref. wenigstens, auffallend französische Haltung und Teinture. Daß damit ächte, deutsche Gründlichkeit dem Vf. nicht soll abgesprochen sein, versteht sich; wenigstens sofern bei Gegenständen solcher Art die Gründlichkeit der Behandlung von dem eigentlich spekulativen Tiefsinn noch unterschieden werden kann.

Das Verhältniß des zweiten der hier zu besprechenden Werke, der Metaphysik von Lotze zu dem Trendelenburg'schen zu bezeichnen, wird uns eine Andeutung behülflich sein, die wir in ihm selbst finden. Der Vf. gedenkt am Schlusse des Buches (S. 326) jenes seines nächsten Vorgängers; er erwähnt der Ansicht desselben von der Bewegung als dem den Dingen und dem Geiste gemeinschaftlichen Elemente, in welchem Denken und Sein sich berühren. Er erkennt an, „daß die Bewegung und der Trieb zu ihr der Mittelpunkt der metaphysischen Betrachtung sei"; aber er erinnert zugleich, daß sie „nicht so als Fatum hinzunehmen sei; das Princip, welches sie zum Mittelpunkte macht, sei vielmehr der Zweck, der sich in ihr eine Grundlage seines Werdens giebt." — Wir dürfen nach diesen Worten (die übrigens nicht darauf Anspruch machen, den eigenthümlichen Gehalt des Werkes, dem die Bemerkung gilt, in scharfer Charakteristik zu bezeichnen), die Erwartung hegen, in dieser, mit der Richtung der vorigen in mancher Hinsicht sich nahe berührenden, aber, gleich ihr, vollkommen selbstständigen, keiner vorhandenen Schule oder Sekte sich anschließenden Arbeit wenigstens einen Theil der Uebelstände vermieden zu sehen, auf die unsere obige Beurtheilung bei jenem

Werke hinwies. Denn offenbar versprechen sie, diese Worte, eine solche Fassung der das Denken und das Sein unter einander vermittelnden Urthätigkeit, wie wir dort eben vermißten, eine die Momente, welche dort als äußerlich unterschiedene auseinanderfallen, vereinigende. In dieser Erwartung finden wir uns auch nicht getäuscht. So unverkennbar auch dieses Werk, ähnlich wie das vorige, sich zu dem eigentlichen Standpunkte der gegenwärtigen Spekulation in einer Art von reactionärem Verhältnisse stellt, so trägt doch diese Reaction selbst hier einen mehr spekulativen Charakter, und das Werk, wenn es an Reichthum der Ausführung und gewandter, vielseitiger Kunst der Darstellung seinem Rivalen nicht gleich kommt *), darf sich doch, durch das Uebergewicht der specifisch philosophischen Eigenschaft, des Tiefsinnes und Tiefblicks, kühn ihm an die Seite stellen.

Der Punkt der Vergleichung beider Werke, der gemeinschaftliche Standpunkt der Reaction, den wir ihnen anweisen zu dürfen glauben, fällt, was das vorliegende betrifft, zunächst in die offen ausgesprochene (s. z. B. S. 16 f.) Intention seines Vf., keine besondere, zu anderer wissenschaftlicher Erkenntniß sich exclusiv verhaltende spekulative Erkenntnißweise gelten zu lassen, sondern die Philosophie, die Metaphysik auf den gemeinsamen Boden des wissenschaftlichen Erkennens, der wissenschaftlichen Forschung überhaupt, zurückzuführen. Indeß dürfen wir diese Intention nicht geradezu mit der Intention des Verfassers der „logischen Untersuchungen," so ähnlich sich dieselbe

*) Damit soll indeß nichts zu Ungunsten seines Styls gesagt sein. Dieser ist zwar einfach und schmucklos, aber in seiner Art durchaus vortrefflich; nicht selten überraschend durch die Kraft und Leichtigkeit des Ausdrucks für die schwierigsten Gedanken, bei vollkommner Unabhängigkeit von aller Schulform. Aber durch ihren abstrusen, jeden Luxus der Ausführung, der Veranschaulichung durch Beispiel u. s. w. verschmähenden Lakonismus bildet die Darstellung dieses Werks einen scharfen Contrast mit der populären Ausführlichkeit des vorigen.

auch, sowohl in Worten, als durch die That ausspricht, verwechseln; schon darum nicht, weil der Vf. dieser Metaphysik mit seiner Ansicht nicht so schlechthin auf eine Hypothese hinauskommt, wie dort die Hypothese von der Bewegung, als dem gemeinschaftlichen Elemente des Seins und des Denkens. „Als der unbefangene Geist zuerst den Inhalt des wahrhaft Seienden bestimmen wollte, griff er, und wird in gleichem Falle immer zunächst nach bedeutenden Erscheinungen der innern und äußern Erfahrungswelt greifen, wird überhaupt glauben, durch die einfache Angabe von Eigenschaften der Forderung, das wahrhaft Seiende aufzuzeigen, Genüge geleistet zu haben. Die noch ungewohnte Reflexion wird, wie wir dies in der Geschichte der ältesten Philosophie geschehen sehen, aus dem Bereiche der unmittelbar gegebenen Erscheinungen die verhältnißmäßig beständigen, dauernden, und in mannichfaltiger Weise als Stoff und Ursache die übrigen bedingenden als den genügenden Ausdruck des wahrhaft Wirklichen hervorheben." Mit diesen einfachen Worten der Einleitung (S. 11), hat der Vf. auf das Treffendste jenes Verfahren eines mit dem Erfinden und Ausführen von Hypothesen sich beschäftigenden Philosophirens charakterisirt, und eben dadurch sich über den Standpunkt dieses Philosophirens erhoben. Er erläutert das Gesagte sogleich noch durch einige Bemerkungen, welche von einem gründlichen Bewußtsein darüber zeigen, von wie weitem Umfange in der Geschichte der Philosophie, auch der neuesten, das so bezeichnete Verfahren ist, und geht dann zu der Frage fort, unter welchen Bedingungen denn überhaupt von irgend einem Inhalte zu sagen sei, daß er dem Begriffe des wahrhaft Seienden genug thue. Die Antwort, die er hierauf giebt, wird für Manche etwas Befremdendes haben. Er meint nämlich (S. 13), das Gemeinsame in dem Begriffe des wahrhaft Seienden für Alle, welche diesen Begriff überhaupt fassen und sich durch ihn zum Versuche einer philosophischen Ergänzung des unmittelbar Gegebenen oder Erscheinenden veranlaßt finden, sei das sittliche Gewicht, das auf diesen Begriff gelegt wird. Wer

vom wahrhaft Seienden spreche, der verlange, das an und für sich Werthvolle zu wissen, nicht das Gleichgültige. In gleichem Sinne behauptet er am Schlusse der metaphysischen Untersuchung (S. 324): „die Apodikticität des Daseins könne nur dem Guten zugestanden werden. Die Metaphysik verlange, daß alles Geschehen und somit ihre eigenen Bestimmungen von demjenigen abhängen und abgeleitet werden, welches vermöge seines Inhalts in die metaphysische Kategorie des absoluten Zweckes eintritt. Unabhängig aber von der Metaphysik, und für immer in diesem Punkte von ihr unabhängig zu erhalten, wisse der ganze, nicht blos der metaphysische, der erkennende Geist, daß es einen solchen Inhalt giebt, der nicht blos der absolute Zweck des Geschehens ist, sondern zugleich zu seiner realen Form dieselbe Form der Zweckerfüllung hat." Kurz (S. 328): „die Wahrheit sei nicht das Prius, sondern sie hänge daran, daß das Reich des Guten sie als ihre nothwendige Voraussetzung, sowohl ihrem Dasein, als ihrer Bestimmung nach, hervorbringt."

Diese auf einen „teleologischen Idealismus", wie der Vf. selbst seine Ansicht nennt, hindeutenden Sätze, inhaltschwer, wie sie es sind für den, der die Ausführung bereits kennt, die ihnen der Vf. gegeben hat, haben sich, isolirt betrachtet, der verschiedenartigsten Beurtheilung zu gewärtigen. Nicht Wenigen werden sie die Besorgniß eines moralischen Subjectivismus einflößen, eines solchen, der die ernste metaphysische Wahrheit nach den Bedürfnissen und Gelüsten des schwachen Gemüths und Herzens zu modeln für erlaubt hält. Besonders werden, oder würden wenigstens noch vor Kurzem, vor Eintritt der neuerlich bemerkbar gewordenen Desorganisation in ihrer Mitte, Vorwürfe dieser Art von Seiten der Hegelschen Schule her nicht ausgeblieben sein; während man von anderer Seite her (der Herbart'schen) über die ungescheut, wie fast noch nie, bei unserm Vf. hervortretende Vermengung der metaphysischen Principien mit den „ästhetischen", und Verunstaltung der einen durch die andern, Klage führen wird. — Aber wenigstens eben so

nahe liegt es, an die Art und Weise, wie Platon die Idee des Guten, als des Höhern, denn die Wahrheit selbst, und als den Grund von dieser, gefaßt und bezeichnet hat, zu erinnern; wer dies thut, möchte dem Sinne des Vf. wohl näher, als jene, kommen. Gleich jenem Alten nämlich geht offenbar auch er von der großen Anschauung aus, daß der Idee des Guten im Bewußtsein des sittlichen, d. h. des ganzen Menschen, des Menschen, in welchem die Kraft des Denkens und Erkennens nur eine besondere, von dem Höchsten, dem eigentlichen Mittelpunkte seines Selbst abhängige Seite seines Daseins ausmacht, eine Realität behauptet, gegen welche alle Realität des äußern, sinnlichen Daseins eine blos relative, untergeordnete Geltung in Anspruch nehmen kann. Sie, diese Idee, gilt ihm daher auch als das letzte Princip des Seins und als der Maaßstab der Beurtheilung für die formalen Begriffe, deren sich das Denken als des nothwendigen Organes bedient, um die Realität, die Wahrheit des Daseins zu fassen, also der metaphysischen Kategorieen; — nicht anders, wie nach Platon nicht blos diese endliche, empirische Welt, sondern auch die Welt die Ideen sowohl den Grund ihres Seins, als auch das Princip, durch das sie erkannt wird, nur in der Idee des Guten hat. So unstreitig meint es der Vf., wenn er behauptet, daß die Metaphysik ihren Anfang nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik hat. Er will damit keineswegs einer blos subjectiven Geltung der metaphysischen Kategorieen das Wort reden; er will im Gegentheil den Kategorieen die Objectivität eben dadurch vindiciren, daß er sie auf das höchste und einzige Princip der objectiven Gewißheit, das uns, und nicht blos uns gegeben ist, zurückführt. Dies unterscheidet seinen Standpunkt namentlich auch noch von dem Kantischen, mit welchem er sich an wiederholten Stellen (hin und wieder schon in der Einleitung, besonders aber im dritten und letzten Theile), die zu den geistvollsten, tiefgedachtesten Partieen des ganzen Buches gehören, auseinandersetzt. *)

*) Z. B. S. 290 ff. „Der gewöhnlichen Klage über die Schwäche des

Mit diesem seinen, so eigenthümlich gestalteten Grundgedanken tritt nun der Vf., ähnlich, wie der Verfasser des vorhin betrachteten Werkes, zwischen die zwei am schroffsten ein-

---

Erkennens, das niemals über seine eignen Gedanken zu den Dingen an sich hindurchdringe, liegt in der außermetaphysischen Reflexion die Phantasie zum Grunde, als wären wir im Stande, die Vorstellung von den Dingen an sich noch ungetrübt von der Auffassung durch unsere Kategorieen, auf die eine, diese selbst auf die andere Seite zu stellen; und als dritter unpartheiischer Zuschauer über dieses Verhältniß unserer Subjectivität zu dem Objecte zu richten. Die Natur der Dinge sei uns unbekannt, nur daß sie sind, sei eine unumstößliche Gewißheit; unsere metaphysischen Begriffe über den Zusammenhang der Dinge dagegen verbleiben ein subjectives Geschehen in unserm Geiste; andere Gesetze regierten das Verhalten der Dinge an sich; und die Phantasie baut die bessere, verborgene Welt auf, in der Alles anders ist, als in der uns dargebotenen Erscheinung. — Es ist eine wunderbare Täuschung, dies Alles vor der Metaphysik aus der Beobachtung des Geistes wissen zu wollen; auch das Ding an sich ist ein Erzeugniß unseres Denkens, und zwar das Resultat complicirter Bewegungen des Gedankens; wissen wir nun nicht, welche freie Natur der Prädicate dasselbe zeigt, so kennen wir doch das, was wir als seine formale Bestimmtheit meinen; und dies, was wir von ihm wissen, und was die einzige Veranlassung sein kann, von ihm als einem Subjecte des Urtheils zu reden, ist ein reines metaphysisches Bedürfniß nach einer Position, die zu den Erscheinungen hinzu von dem Zusammenhange unserer Kategorieen gefordert wird. Daß die Dinge an sich sind, dies Geringste zu wissen ist keine Geringfügigkeit; denn was ist Sein anders, als ein unbestimmter Ausdruck, dem, wenn er mit diesem Accente des einzig Gewissen gesprochen werden soll, die Entwickelung der ganzen Metaphysik vorangehen muß? — Eben so, wie das Ding an sich, weit entfernt, eine durch die Trübung der Kategorieen noch nicht hindurchgegangene unmittelbare Erkenntniß zu sein, vielmehr durchaus nur ein Bedürfniß ist, das aus ihnen selbst hervorgewachsen, so ist der Zweifel an den Kategorieen hinsichtlich seiner im Gegentheil die Voraussetzung dieser u. s. w. — In ähnlicher Weise läßt sich der Vf. S. 283 ff. über den Zweifel an der objectiven Wahrhaftigkeit der Sinnenerkenntniß vernehmen.

ander gegenüberstehenden metaphysischen Richtungen unserer Zeit, die Herbartsche und die Hegelsche, in die Mitte. Auch von seinem Buche läßt sich sagen, daß es von einer fortlaufenden Kritik beider extremen Richtungen durchzogen ist, und wenn diese Kritik eine bei weitem weniger ausdrückliche und ausführliche, bei weitem weniger auf das Einzelne eingehende ist, als die des Trendelenburgschen Werkes, so ist sie dagegen eine partheilosere und positivere. Sie erfaßt die beurtheilten Ansichten mehr in ihrem Mittelpunkte und in der Tiefe, nicht nur um sie zu bekämpfen und zu widerlegen, sondern auch um ihr Wahres anzuerkennen und selbst davon Gebrauch zu machen. Der Vf. thut auch dies Letztere mit einer Rückhaltlosigkeit und Offenheit, zu der ihm nur das wohlbegründete Bewußtsein der Selbstständigkeit nicht nur seines Geistes überhaupt, sondern ausdrücklich auch seiner metaphysischen Richtung, den Muth geben konnte, ein Bewußtsein, in Folge dessen er den Schein des Eklekticismus oder Synkretismus nicht zu scheuen brauchte. So hat er sich namentlich von Herbart gar Manches angeeignet, mehr wohl, als zur Zeit irgend ein anderer Nichtanhänger dieses Philosophen, Nichts jedoch, ohne dem Angeeigneten sogleich den eigenthümlichen Stempel seines Geistes aufzudrücken und dasselbe mit dem übrigen Gehalte des Werkes und seinen Principien in wahren, nicht blos erkünstelten, Einklang zu setzen; während eben dieses gründliche Eingehen in das Wesen und den inneren Zusammenhang der Herbartschen Lehre ihn zu so schlagenden Widerlegungen derselben befähigt, wie deren kaum anderwärts anzutreffen sein möchten. Noch durchgreifender aber macht sich, bei allem Widerspruch gegen den Begriff dieser Methode, wie er von Hegel selbst aufgestellt worden ist, und gegen den strengen Formalismus ihrer Anwendung, gleichviel ob in Hegels eigenem, oder in einem davon unterschiedenen Sinne, doch der Einfluß der dialektischen Methode und des aus ihr erwachsenen Bewußtseins über die eigentliche Natur und Bestimmung des metaphysischen Wissens bemerklich. Der Vf. selbst wird wohl nicht in Abrede stellen, daß er ohne diesen

Einfluß schwerlich auf den Entwurf seiner Metaphysik gekommen wäre, und daß, wie geringschätzig er immerhin von dem Zwange urtheilen mag, der durch das Gesetz jener Methode der freien wissenschaftlichen Untersuchung auferlegt wird, dennoch die triadische Gliederung seiner eigenen Darstellung (jeder der drei Theile: „die Lehre vom Sein", „die Lehre von der Erscheinung" und: „von der Wahrheit des Erkennens", zerfällt wiederum in drei, unter einander nach einem Princip, welches der Vf. selbst beim ersten dieser Theile durch das Schema der logischen Denkformen, Begriff, Urtheil und Schluß erläutert, abgestufte Abschnitte) — keine bloße Zufälligkeit ist. Zwar verwirft er, zugleich mit der Ansicht, welche die Wahrheit des Seienden in die absolute Nothwendigkeit seines, mit dem Sein identischen, Begriffes setzt, ausdrücklich (S. 312) auch jene, welche, eben weil ihnen nur diese Nothwendigkeit zukommt, die Kategorieen für das nur negative, formale Absolute erklärt; beide Ansichten gehören nach ihm (S. 30) unter die „uranfänglichen Vorurtheile", welche den Begriff der Wahrheit ungerechtfertigter Weise auf eine vorgefaßte Gestalt der Meinung beschränken wollen. Er stimmt sogar, was die zweite dieser Ansichten betrifft, (S. 322) in die Beschuldigung des Dualismus ein, die bekanntlich von den strengen Anhängern Hegels gegen sie erhoben worden ist. — Allein, wenn er seinen Gegensatz gegen diesen vermeintlichen Dualismus so ausdrückt: „die metaphysischen Kategorieen seien nicht, als ein absolutes Prius, aus sich selber da, um als das mögliche Resultat ihres Eingehens in die Erscheinung das wahrhaft Seiende als später Geborenes hervorgehen zu lassen, sondern sie seien das System von Gründen, welches der sein sollende, wahrhafte Inhalt der Welt seiner inneren Bestimmtheit nach verlangt, um durch das Zusammenwirken des Seienden nach jenen Gründen sich selbst zu verwirklichen": sagt er denn hiermit etwas Anderes, als eben dies, daß jener wahrhafte Weltinhalt, die Idee des Guten, die Kategorieen als eine formale Nothwendigkeit in sich trägt, ohne die er nicht zu

sein, noch das zu sein vermöchte, was er ist? Was hilft es, zu versichern, „die Kategorieen seien nicht das Erste in der Welt, sondern der sittliche Inhalt sei die Substanz des Geschehens, und sei da ohne die Kategorieen", wenn man hinterher doch bekennen muß, daß den durch diesen Inhalt in dem Geiste hervorgerufenen Kategorieen doch in der Wirklichkeit „Gründe" entsprechen, „nach denen allein der unbekannte (?) Mechanismus der Wirklichkeit ihn (den Inhalt) selbst hervorbringt." Diese „Gründe" sind ja dann eben das Objective der Kategorieen, sind die Kategorieen selbst als das dem sittlichen Inhalte, „dem die Apodikticität des Daseins zukommt", mit gleicher Apodikticität Immanente; kurz sie sind die Seite der Nothwendigkeit an dem freien Absoluten. Die Priorität dieser Nothwendigkeit vor dem freien Dasein ist freilich nicht als eine zeitliche, sondern nur als eine begriffliche zu fassen. Aber eine solche Priorität hat ja, durch die That seines Werkes, der Vf. selbst anerkannt, indem er die Kategorieen abgesondert von dem sittlichen Inhalte, und vor demselben einer eigenthümlichen wissenschaftlichen Behandlung unterzog.

Aus dem eben Gesagten wird man abnehmen, worin Ref. vom spekulativen Gesichtspunkte aus, namentlich von dem in unserer Zeit erreichten, den Mangel der Grundansicht auch dieses Werkes setzen muß. Wir können dem Vf. nicht das volle Bewußtsein über sein eigenes Thun zugestehen, wenn er dem Inhalte seiner metaphysischen Betrachtung für sich die Bedeutung des Absoluten abspricht, wenn er ihn in Abhängigkeit von einem Begrifflichen setzt, welches nicht selbst in den Kreis dieser Betrachtung eintritt, sondern ihr jenseitig bleibt. Ohne Zweifel würde er selbst diesen Mangel, der übrigens auch der Klarheit seiner Darstellung empfindlichen Eintrag thut, indem er es an den meisten Punkten erschwert, das Object, von dem überall die Rede ist, in deutlicher Vorstellung zu firiren, am sichersten dann gewahr werden, wenn er selbstthätig an die wissenschaftliche Gestaltung der Disciplin, in welche er das Princip als solches setzt, der Ethik, gehen wollte. Dort würde

er bemerken, wie mißlich es um die Begründung dieser Wissenschaft steht, so lange man eines spekulativen Begriffs der transscendentalen Freiheit entbehrt, der doch seinerseits nur auf die Immanenz einer absoluten, wenn auch immerhin nur formalen, nur negativen, Nothwendigkeit, als seines Prius, begründet werden kann. — Aber auch der Inhalt der Metaphysik selbst leidet unvermeidlich einen Abbruch, eine Art von Verkümmerung, wenn ihm diejenige Selbstständigkeit, die er für das wissenschaftliche Erkennen mit Wahrheit in Anspruch nehmen kann, abgesprochen wird. Dies zeigt sich beim Vf. auf charakteristische Weise durch Ablängnung des Begriffs, welcher den metaphysischen Kategorieen erst die Haltung giebt, worin sie sich als ein eigenthümlicher, selbstständig berechtigter Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß behaupten können, des Begriffs der concreten oder positiven, kurz der wahren Unendlichkeit. Daß der Vf. (S. 55) „den Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem nicht auf Reales, sondern auf Formen des Daseins" bezogen wissen will, daß er „das Endliche und das Unendliche" als „ganz falsche und im höchsten Grade unphilosophische Vorstellungen" bezeichnet, da vielmehr „Endlichkeit und Unendlichkeit Formen der Bestimmtheit eines Inhalts seien, und sich als solche gegenseitig nicht beschränken": dies könnte an sich noch ganz in demselben Sinne gesagt sein, in welchem auch Hegel so vielfach gegen den Dualismus von Endlichem und Unendlichem zu Felde zieht, und in welchem jede wahrhafte Philosophie ihn verwerfen muß. Aber wenn der Vf. weiter behauptet, daß die Unendlichkeit nur dem Seienden an Anderem zukommt: so sieht man, daß er nur ein ἄπειρον im Sinne der Alten, ein schlecht Unendliches, eine Unendlichkeit des Sollens oder des Progresses kennt, der gegenüber freilich die Endlichkeit oder die Gränze, das πέρας, als dasjenige Moment anzusehen ist, wodurch allenthalben, wie auch schon die Alten, das positive Moment des Seins, der Wahrheit als solcher, bezeichnet wird. Dem entsprechend läuguet er (im zweiten Theile) das

Dasein oder die selbstständige, objective Wahrheit eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit; er läßt nur die Möglichkeit gelten, die idealen, productiven Thätigkeiten, durch welche Raum und Zeit entstehen, ins Unendliche fortzusetzen, oder fortgesetzt zu denken, auf ähnliche Weise etwa, wie man sich die Unendlichkeit der Zahlenreihe nicht als ein Daseiendes, Gegebenes, sondern als ein durch fortzusetzende Addition oder Multiplication ins Unbegränzte zu Producirendes zu denken pflegt. Dies ist unstreitig consequent von dem Standpunkte aus, der alles Metaphysische (und Raum und Zeit gelten auch unserm Vf. als ein Metaphysisches) als ein in jeder Beziehung Unselbstständiges, der „Apodikticität des Daseins" Entbehrendes betrachtet. Allein der Widerspruch, in welchen der Vf. durch diese seine Lehre von Raum und Zeit zu der Aussage des natürlichen Menschenverstandes zu treten genöthigt ist, könnte ihm ein Wink sein, wie der Vorzug einer unbefangenen Natürlichkeit, den er für seine Behandlungsweise des Metaphysischen im Gegensatze der Hegelschen und der des Ref. in Anspruch zu nehmen geneigt sein mag, sich, was die Ergebnisse als solche anlangt, noch gar sehr in Frage stellen läßt.

Der Plan des Werks läßt sich mit kurzen Worten folgendergestalt bezeichnen. Der erste Theil, die „Lehre vom Sein", welcher nach dem Vf. auch ausdrücklich der „Ontologie" der alten, vorkantischen Metaphysik entsprechen soll, enthält dasjenige, was nach Kant und Hegel als reine Kategorieen zu bezeichnen wäre, in einem zwar, im Vergleich mit der Hegelschen Logik, sehr einfach und schlicht sich ausnehmenden, aber nichtsdestoweniger den ganzen Umfang ihrer Begriffsbestimmungen umschreibenden Cyklus zusammengefaßt. Der zweite, die „Lehre von der Erscheinung", der alten „Kosmologie" parallelgehend und vom Vf. wiederholt auch mit diesem Namen bezeichnet, wiederholt diesen Cyklus mit ausdrücklicher Anwendung auf die Begriffe von Raum und Zeit, diese vom Vf. so genannten „Kategorieen der Anschauung", die er (mit Recht) für unent-

behrlich erkennt, um der Metaphysik jenen Reichthum inwohnender Bestimmungen zu geben, der ihre Resultate erst zur Anwendung auf das empirische, concrete Wissen geschickt und fruchtbar macht. Insofern nun die Bestimmungen dieses Theils „als Etwas erscheinen, welches mit dem eigenen bestimmten Wesen der Dinge näher zusammenhinge, von dem Denken unabhängiger wäre, als die ontologischen Gesetze der Beziehung", so führt dies den Vf. zu der noch besonders von ihm gefaßten Aufgabe, zu bestimmen, welches das Verhältniß des Denkens zu dem Gegenstande sei, oder wie es überhaupt geschehen könne, daß Etwas gedacht wird, eine Aufgabe, die er in seinem dritten Theile zu lösen sucht, den er hiermit an die Stelle der rationalen Psychologie und Theologie gesetzt haben will.

Man wird aus dieser schematischen Uebersicht des Ganzen errathen, daß die dem Vf. eigenthümliche Grundansicht schon im ersten Theile in so weit zur bestimmten Darlegung kommt, als bereits dort der teleologische Proceß als die Wahrheit des Seins, als der Totalbegriff, in den die ontologischen Kategorieen zusammengehen, ausgesprochen wird. Die Art und Weise, wie der Vf. zu diesem Resultate gelangt, verträgt keinen Auszug. Das Prädicat einer dialektischen, im ächten Wortsinne ist eben so sehr ihr als Lob, als Anerkennung zuzusprechen, wie andrerseits, dem Vf. selbst gegenüber, den die Einsicht in die Schwächen der Hegelschen Dialektik und der Gesammtgestalt des aus dieser Dialektik hervorgegangenen Systemes doch etwas zu geneigt macht, das Kind mit dem Bade wegzuschütten, dieser Charakter des Dialektischen als das Substantielle seiner Leistung gelten zu machen ist. Durch die fortgesetzte doppelseitige Polemik gegen Herbart und gegen Hegel *),

*) Um eine Probe von dieser Polemik zu geben, welche für Viele im gegenwärtigen Augenblicke ja doch einen Mittelpunkt des Interesses an philosophischen Leistungen abgiebt, ziehen wir folgende Stelle aus (S. 122), in welcher der Vf. die „Consequenz" rügt, „mit welcher Hegel seiner dialektischen Logik verstattet, in aller concreten Wirk-

und durch den, wir möchten sagen, practischen Blick, mit welchem der Vf. stets die Anwendbarkeit seiner allgemeinen Sätze

---

lichkeit nur sich selbst und ihre eigene Verwirklichung aufzusuchen und zu finden, dasjenige aber, wodurch die Verwirklichung geschieht, als das gleichgültige und werthlose Mittel hinwegzuwerfen." „Daher jene bis zum Ueberdruß geläufigen Phrasen von der Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen in ihrer Reinheit festzuhalten, und wiederzuerzeugen, daher die beengende und trostlose Wahrnehmung, daß alles Sein und alle Wirklichkeit sich am Ende auf die Elemente jedes Seins zurückführt, während die Macht, welche sie zusammenführt, als Trübung der Idee geringschätzig übergangen wird. Hegel hat mit bitterem und durch keine Sachkenntniß gemildertem Spotte die arbeitvolle Mühe der Chemiker unaufhörlich verfolgt, welche mit einem freilich schief gewendeten Begriffe die zerlegten qualitativen Einheiten der Naturkörper als Producte der Zusammenstellung gewisser Elemente ansehen, ohne doch vermögend zu sein, die verschiedenen neuen Eigenschaften des vorgeblichen Productes aus den gegebenen Qualitäten der Elemente mit zusammenzusetzen. Aber auf einem viel wichtigeren Gebiete, als die Untersuchung chemischer Substanzen, und nicht zurückgehalten durch eine gleich mühevolle Arbeit, wie die Naturforscher eine solche auf jene Forschungen verwandt haben, fällt der nämliche Vorwurf auf ihn selbst zurück. Auch er setzt alles Seiende aus den Elementen des Seins, den logischen Kategorieen, zusammen; auch er ist nicht im Stande, das, was an dem Wirklichen mehr ist, als an diesen, anders zu erklären, als durch die Geringschätzung der Natur, deren Problem ihm unlösbar ist; und wenn er den Naturforschern in Bezug auf ihre chemischen Theorieen die bekannte Stelle des Faust vorhielt: so werden diese ihn wenigstens in der nämlichen Stellung, und zwar in Beziehung auf die gesammte Weltansicht erblicken, indem er, die Elemente der Logik in der Hand, dennoch in der Natur nur diese selbst und nicht die Art ihrer Verwendung wiedererkennt. — Es ist ein schlechter Streit des Atomismus und des Dynamismus, darüber, ob man letzte körperliche Atome annehmen solle oder nicht. Der Boden des Atomismus ist viel breiter, als diese einzelne Schwierigkeit, und Hegel haftet in ihm so fest, als viele andere Philosophen. Denn das ist der wahre, alle Weltansicht verderbende Atomismus, zu glauben,

auf das Empiriſche im Auge behält, gewinnt dieſe Leiſtung jedenfalls ein eigenthümliches und großes Intereſſe. — Mehr, als die innere Beſchaffenheit des erſten, bildet das Verhältniß, in das zu dem erſten ſich der zweite Theil ſtellt, und überhaupt der eigenthümliche Inhalt dieſes zweiten, ein auch für den äußeren Anblick charakteriſtiſch hervortretendes Moment der Schrift. Ref. enthält ſich jedoch, über dieſes Verhältniß hier ein Mehreres zu ſagen; er verweiſt vielmehr die Leſer dieſer Zeitſchrift auf die bereits in derſelben (Bd. VIII, Hft 1) zwiſchen ihm und dem Vf. gepflogenen Verhandlungen. Aus dieſen, und aus der obigen Andeutung über den Begriff des Unendlichen wird der Vf. entnehmen, daß dem im erſten Abſchnitte dieſes Theils enthaltenen Verſuche einer metaphyſiſchen Deduction des Raumes und der Zeit Ref., für ſo ſcharfſinnig er denſelben, und für ſo gegründet er dasjenige erkennt, was der Vf. über die Natur und die Erforderniſſe einer ſolchen Deduction, welche nicht darauf eingehen dürfe, die in Rede ſtehenden Begriffe „fabriciren" zu wollen, im Allgemeinen bemerkt, ſeine Beiſtimmung verſagen muß. Wir begreifen recht wohl, wie der Vf. bei dieſem Verſuche in der Meinung ſtehen konnte, den

daß die elementariſchen Gründe des Seins, ſie mögen nun als Molecüle, oder Kräfte, oder Kategorieen angenommen werden, zugleich das wahrhaft Seiende ſelbſt ſind. Es ſind nicht dieſe Elemente, die ſo koſtbar wären, um ſich in aller Wirklichkeit zu ſpiegeln; ſie ſind vielmehr nur die abſtracte Möglichkeit, auf deren Grund hin das Wirkliche erſt erbaut werden muß; gerade wie die Sprache in ihrer ſeelenvollen Mannichfaltigkeit nicht ein Außerſichſein oder eine Trübung des Alphabets iſt, die etwa zu ohnmächtig wäre, um die reinen Lautbeſtimmungen der Vocale und Conſonanten in ihrer Wahrheit feſtzuhalten und wieder hervorzubringen." In ähnlichem Sinne wird S. 105 das „wirkliche Geſchehen", wie Hegel es faßt, ein paraſitiſcher Schein an ſeinem eigenen Grunde genannt. Dagegen findet ſich in einem ſpätern Zuſammenhange (S. 320 f.) eine überaus ſinnvolle Erklärung der Geneſis jenes Grundirrthums der Hegelſchen Richtung.

Fehler der meisten seiner Vorgänger, welche eben das, was sie deduciren wollten, in der Deduction unvermerkt schon vorausgesetzten, vermieden zu haben. Aber auch bei ihm halten wir dies für eine bloße Illusion, sehr erklärlich in Folge der einmal geschehenen, gewaltsamen Läugnung des nicht zu Läugnenden, nämlich der factischen Existenz eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit. — Reeller, als das Verdienst des ersten, erscheint das Verdienst der beiden andern Abschnitte dieses zweiten Theils. Diese beschäftigen sich mit der, vom Vf. mit vollem Rechte (im Gegensatze zu Hegel, der freilich auch seinerseits Bruchstücke dieser Betrachtung, welche nach ihm ausschließlich der Naturphilosophie angehören sollte, inconsequenter Weise seiner Logik einverleibt hat) der Metaphysik vindicirten Frage, was, unter Voraussetzung des Raum- und Zeitbegriffs, der ontologische Begriff des Seins für eine Bedeutung annimmt, was also, metaphysisch das Seiende, das Existirende in der Zeit und im Raume ist. Auch über diese Betrachtung erstrecken sich allerdings die Folgen des oben bezeichneten Mangels der Grundansicht des Vf. Die Nichtanerkennung der objectiven Unendlichkeit des Raumes und der Zeit läßt ihn nicht zur Anerkennung der Nothwendigkeit kommen, daß in jedem Seienden in Raum und Zeit die actuale Beziehung auf diese Unendlichkeit, ohne die es doch keine thatsächliche, reale Bejahung auch des Einzelnen als Einzelnen giebt, enthalten sein muß. Sie macht ihn demzufolge ungerecht gegen das Wahre, was in manchen Anschauungen der dynamischen Naturphilosophie (z. B. in dem Begriffe einer aller Materialität zum Grunde liegenden allgemeinen, d. h. über die räumliche Unendlichkeit sich erstreckenden Anziehung, auch in den Philosophemen über die metaphysische Bedeutung der magnetischen, elektrischen u. s. w. Phänomene) enthalten ist, und schmälert ihm überhaupt das Vermögen, die kosmologischen Voraussetzungen in der Weise, wie nur eine von positiverer Anschauung durchdrungene Dialektik es im Stande ist, für die metaphysische Forschung auszubeuten. Dieser

Punkt könnte nicht weniger, wie jener über die metaphysische Ableitung des Raumbegriffes, von Ref. zum Gegenstande einer ausdrücklichen Erörterung, dem Vf. gegenüber, gemacht werden, für die jedoch an dieser Stelle der Ort nicht ist. — Es hängt indessen dieser Mangel — dafern nämlich Ref. Recht hat, es als einen solchen zu betrachten, — sehr eng gerade mit demjenigen zusammen, was diesem Theile von des Vfs. Arbeit einen vorzüglichen Werth giebt, und ihren Resultaten, wenn der Vf., wie wir hoffen, in künftigen Werken dazu gelangen wird, sie weiter auszuführen, und auf die Probleme der concreten Naturforschung und Naturphilosophie anzuwenden, einfach und anspruchslos, wie sie hier auftreten, für letztere eine große Bedeutung sichert. Denn gewiß ist die Zahl der Forscher noch keine große, welche mit so umfassendem Talente, und mit solcher Freiheit eben so sehr von spekulativen Vorurtheilen, wie von Vorurtheilen der gewöhnlichen physikalischen Empirie, sich die Aufgabe stellen, erst den Mechanismus, von dem alle naturwissenschaftliche Forschung ausgeht und der sie auf jedem ihrer Schritte begleitet, auf seine wahren Voraussetzungen, nicht auf die halben der gewöhnlichen, dynamischen sowohl, als atomistischen Theorieen zurückzuführen; dann das wohlbegründete Recht dieses Mechanismus, als des allgemeinen vermittelnden Elementes in den organischen Naturerscheinungen so gut, wie den unorganischen, gegen die unbefugte Einsprache einer phantastischen Spekulation, welche in ihrem kühnen Gedankenfluge dieser realen Vermittlung entrathen zu können meint, zu vertreten; und endlich doch die Unterordnung alles Mechanischen, als des bloßen Elementes der Unmittelbarkeit oder der Erscheinung, unter das Teleologische und Organische, — woraus erst das wahrhaft Seiende oder Wirkliche hervorgeht, und aus dessen Begriff Probleme erwachsen, die nur zum größten Schaden der wahren Naturerkenntniß mit den mechanischen Problemen, mit denen sie freilich allenthalben verflochten sind, verwechselt werden können, — durchgehends zu behaupten und allerorten

nachzuweisen.*) Eben diese Geistesfreiheit aber, diese an sich so rühmliche Kaltblütigkeit und Nüchternheit seiner Forschung, ist

*) Wir wollen hier, um, so viel an uns ist, die Freunde der Wissenschaft auf das, wie es scheint, noch wenig gekannte Werk aufmerksam zu machen, einige für die Ansicht des Vf. bezeichnende Aussprüche ausheben. — Der Begriff der Materie ist weder ein metaphysischer, noch ein in der Erfahrung wirklich gegebener. Nirgends erscheint in der Welt die Materie, sondern die bestimmten Körper erfüllen ihren Raum durch ihre Eigenschaften und ihre Beziehungen gegen einander. S. 225. — Die chemische Lehre von der Durchdringung der Substanzen ist eine unvollkommene und falsche, sobald die sich durchdringenden *nach ihrer Vereinigung* noch als *durchdrungene* gefaßt werden. Sie existiren vielmehr gar nicht mehr, und alle Formeln der Chemie, welche durch die Buchstaben der Elemente die *Zusammensetzung* des Products anzugeben vermeinen, irren darin völlig; sie geben im Gegentheil durch diese Bezeichnung nur diejenigen Complexe von Eigenschaften an, aus deren Voraussetzung sich durch einen Proceß, bei dem viele von ihnen verloren gehen, die neue Combination entwickeln läßt. Sie thun dies aber überdies höchst unvollständig, indem sie die wichtigsten mitwirkenden Bedingungen, die Veränderung der Aggregatzustände, der Wärme u. s. f. nicht mit in die Formel aufnehmen. S. 228. — Es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen und daß wir kein Gold machen, aber nicht, weil das letztere der Wahrheit der Metaphysik widerspräche, sondern weil es die Thorheit der Wissenschaft ist, *alle* Mittel, *alle* Gründe und Bedingungen solcher Umwandlung als disponirbare Kräfte in ihrer Hand zu glauben. S. 229. — Es ist eine falsche und irrige Definition, daß die *Kraft* Ursache der *Bewegung* sei. Da sie überhaupt keine Sache ist, ist sie auch nicht Ursache. Ursache der Bewegung ist jederzeit das Ding selbst, und um in eine Veränderung überzugehen, bedarf es nicht der Kraft, als eines realen Mittels; sondern die durch seinen Inhalt für es vorausbestimmte Form seiner Wirkung projicirt sich in es hinein als der Schein einer nicht von seinem Inhalt, sondern von dem inhaltlosen Wesen ausgehenden Thätigkeit. S. 233. — Die Metaphysik hat die Begriffe der Kraft und der Materie in ihrem Entstehen aufzuzeigen, aber der Physik ist es nicht zuzumuthen, sich den Gebrauch dieser

es, was den Vf. auch gegen begründete Voraussetzungen der Spekulation, wenn ihm dieselben als Voraussetzungen entge-

---

kosmologischen Scheine als Abbreviaturen abzugewöhnen. Alle philosophische Untersuchung kann im Gegentheil bei solchen Gegenständen ihren Werth oder Unwerth daran messen, ob sie im Stande ist, diese Abbreviaturen der Physik so zu erklären, daß alle Operationen, die mit jenen vorgenommen werden, auch mit den erklärten stattfinden können. S. 235. — Die Metaphysik hat vor Allem die Aufgabe, den gesammten Reichthum möglicher Verhältnisse zum Bewußtsein zu bringen, und den Spielraum der Hypothesen, die zu jeder Construction der Erfahrung nöthig sind, über die engen Gränzen zu erweitern, an die wir durch Gewohnheit und durch fortwährende Reminiscenzen an den Theil der Erscheinungen gebunden sind, den wir zu überblicken vermögen. Die ganze neuere Naturphilosophie ist über den höchst beschränkten Rahmen der Gravitation gespannt und die scheinbare Nothwendigkeit, Alles aus den zwei Grundkräften der Attraction in diesem Sinne und der Repulsion zu erklären, ist Nichts als eine Subreption der Beobachtung, die sich auf beschränkte Kreise der Erscheinungen fixirt hat. Theilweis sind diese Gränzen schon übersprungen; die Imponderabilien haben dazu genöthigt. Die Wellenbewegung des Aethers, für welche die ältere Naturphilosophie nirgends ein Princip hat, ist nicht minder ein möglicher Fall der kosmologischen Beziehung, als die gradlinige Bewegung schwerer Massen zu ihrem Centrum, und der nächste Fortschritt muß darin bestehen, das Verhalten der Imponderabilien unter sich in eine eben so vollständige Theorie zu bringen, als die Gravitationslehre sie für die schweren Massen liefert. S. 244. 245. — Alle mechanische Naturwissenschaft ist eine hypothetische Erklärung dessen, was unter gewissen Bedingungen sein muß; aber diese Bedingungen selbst giebt sie sich nicht. S. 253. — Das Organische ist niemals etwas Anderes, als eine bestimmte Richtung und Combination des Mechanischen. Alles ist daher auch im Organischen rein mechanisch, außer dem Anfange dieses Mechanismus. S. 254. 255. — Alle organischen Thätigkeiten, wie sie auch sich in Gestalt der Kräfte oder Triebe auf ein Inneres reflectiren, haben doch als solches Innere nicht Etwas, das selbst innerhalb der Erscheinung verbliebe, eine Masse, oder Materie, die im Raume oder der Zeit ihre eigenthümlichen Bestimmungen

gengebracht werden, mißtrauisch macht; ein Mißtrauen, welches er vielleicht in der Folge, bei wiederholtem Zurückkommen auf die Anfänge und Grundfragen, noch überwinden wird.

Der dritte Theil der Untersuchung enthält zwar nicht ganz das, was Ref. von dem wahren Schlusse der Metaphysik fordern würde; er stellt sich überhaupt zu den beiden vorhergehenden in ein etwas exoterisches Verhältniß; denn er fügt zu

---

hätte. S. 263. — Wir, indem wir die Gattungen der Pflanzen und Thiere biegsam ihre Charaktere in gewissen Gränzen ändern, und dann doch mit geheimer Gewalt zurückgehalten sehen, indem wir betrachten, wie ihr Leben darauf hingeht, den allgemeinen Begriff ihrer Erscheinung ins Unendliche zu wiederholen und zu erhalten: wir sind geneigt, diesem Verhältnisse eine metaphysische Nothwendigkeit beizumessen und es für sich von selbst verstehend anzusehen, daß der Begriff der Erscheinung in unendlichen Exemplaren vervielfacht werde, weil jedes einzelne vergehe. Aber weder jene Vervielfältigung noch dieses Vergehen sind nothwendige Grundlagen der Welt; auch aus unvergänglichen Individuen könnte sie erbaut werden." S. 265. — Nicht das Spiel der Massen gegen einander nach bestimmten Functionen des Raumes und der Zeit ist die eigentliche Erscheinung, so daß nur als gleichgültiges Resultat aus ihrem anderswoher gegebenen Zusammenstoße die Veränderung der idealen Welt nebenherginge: vielmehr dient dieses System der Bewegung als ein Mittel, die wahre Erscheinung erst hervorzubringen, die in dem idealen Geschehen besteht, dessen vorbestimmende Macht die Züge der Ursachen zu ihrer Verwirklichung zusammentreibt. S. 268. — Die Natur bringt so als ihren Gipfel nothwendig die Empfindung hervor; erst in ihr kommt die schweigende, unsichtbare Welt der kosmologischen Dinge zu der wahrhaften Erscheinung, und die Qualitäten der Sinne, der Glanz, der Klang, der Druck und die Wärme bilden mit den Gefühlen der Lust und Unlust diejenige Grundlage des idealen Geschehens, zu der sich der todte und erscheinungslose Zusammenhang des Kosmologischen erhebt. S. 269. — So sind alle mechanischen Processe nur Reize, nicht aber die qualificirenden Ursachen jener inneren Welt des Erscheinens, zu deren letzter Begründung sie den Mechanismus der Sinnlichkeit zusammensetzen. S. 270.

den Kategorieen derselben keine neuen Kategorieen hinzu, sondern spricht, auf mehr logische als metaphysische Weise, von dem, was die Kategorieen in dem denkenden Geiste und für denselben sind. Somit aber bildet er eine auch für sich, abgetrennt von dem Vorangehenden, verständliche Abhandlung, und zwar eine in Rücksicht auf klare, präcise Darstellung des mit eben so viel Gründlichkeit als Originalität durchdachten Inhalts vorzüglich gelungene. Der Leser, wenigstens der mit dem gegenwärtigen Stand der philosophischen Probleme hinreichend vertraute, wird sich das Verständniß des Ganzen erleichtern, wenn er die Lectüre dieses letzten Theils jener der zwei frühern vorangehen lassen will.

Ankündigung
einer Monatschrift
für
die evangelische Kirche
der Rheinprovinz.

Das sich für die evangelische Kirche interessirende Publikum, besonders der Rheinprovinz, wird hiedurch benachrichtigt, daß wir Unterzeichnete uns entschlossen haben, vom Oktober dieses Jahres an **eine Monatschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz** herauszugeben. Wir haben gegründete Hoffnung und Zusage, durch eine Anzahl trefflicher Männer aus dem geistlichen und Laienstande unterstützt zu werden, und hoffen auch insofern auf das Vertrauen der Freunde der evangelischen Kirchengemeinschaft Anspruch machen zu dürfen.

Daß das Unternehmen einer solchen Zeitschrift einem dringenden Bedürfnisse entgegenkomme, wird gewiß recht allgemein anerkannt werden. Denn in demselben Maaße, in welchem die an sich sehr schätzbaren Fortschritte der materiellen und industriellen Civilisazion die Geister beschäftigen, ist es nöthig, daß auch eine literärische Stimme gehört werde, die die Zeit- und Landesgenossen an die unendlich höheren Bedürfnisse des Geistes nach Erkenntniß der Wahrheit, nach festem Gottesglauben, religiöser Sittlichkeit, christlich-liebender Gemeinschaft und evangelisch-würdevoller Entwickelung des Gottesdienstes erinnere. Es ist nöthig, dafür zu sorgen, daß nicht jene äußeren Interessen das Uebergewicht gewinnen, oder auf täuschende Weise

den Schein annehmen, als wenn sie bloß durch sich selbst, ohne die Grundlage der Religion, den Menschen seiner Bestimmung zuführen könnten. Es ist eben so nöthig, daß die Gemüther darauf hingewiesen werden, wie auch die glücklichste und erwünschteste politische Entwickelung ohne jenes Prinzip, welches die Menschen aus Glauben und Liebe frei gehorchen und nach dem ewigen Staate Gottes streben läßt, etwas sehr Unbefriedigendes sei. Die Unterzeichneten sind weit davon entfernt, sich eine Wirkung auf die große Masse zu versprechen, aber sie glauben, daß es noch Tausende giebt, die von der einen Seite offen für die Gefahr irreligiöser Grundsätze sind, wie sie heutzutage auf die mannichfachste Weise sich Geltung zu verschaffen suchen, von der andern empfänglich für neue und befestigte Freude an der ewigen, Segen bringenden Lehre und Kraft des Evangeliums.

Auch die Stellung der evangelischen Kirche in unserer Provinz erfordert eine Anregung und Verständigung eben so sehr als ein befestigtes Selbstbewußtsein. Denn während Stimmen, die über den wahren besseren Sinn ihrer eigenen Konfession hinausgehen, immer noch das größere Publikum davon abhalten, die volle christliche, kirchliche und rechtliche Bedeutung der evangelischen Kirche Deutschlands so willig anzuerkennen, als es verlangt werden darf, kommt es darauf an, unsere vortreffliche, den beiden Provinzen Rheinland und Westfalen eigenthümliche Kirchenverfassung ihrem Wesen nach in's Licht zu stellen, sie gegen Mißverständnisse zu vertheidigen und auf die Stellen, wo sie einer Entwickelung, Reinigung und Belebung bedarf, hinzuweisen. Also Vertheidigung unseres guten kirchlichen Rechts nach außen und Reinigung unseres Gemeinlebens nach innen ist der zwiefache Gesichtspunkt, der in Bezug auf das eigentlich Kirchliche festzuhalten ist.

Zur Erreichung unseres Zwecks gedenken wir, mit der Hülfe unserer verehrten Mitarbeiter, erstens Aufsätze zu liefern, in denen das Wesen und der Inhalt der christlichen Wahrheit gründlich und frei nach allen Seiten besprochen und

dargestellt werde; nicht zu willkührlicher Bezweiflung, sondern zu fester Begründung, nicht zu ängstlicher Festhaltung der überlebten Form, sondern zum Verständnisse der ewigen Wahrheit des Evangeliums von Jesus Christus als dem Sohne Gottes, nicht zu eitlem Spiele des Witzes, sondern zur Erbauung eines männlichen und reifen Erkennens. Das Wort Gottes in der heiligen Schrift sei unsere Autorität, unser Grund und Boden; der durch den Geist Gottes erleuchtete, durch Studium gebildete Verstand unser Werkzeug; vernünftige Ueberzeugung, Einigung im Geiste Christi unser Ziel. Auch naheliegende moralische, pädagogische und ästhetische Gebiete werden wir nicht ausschließen. Es werden Schriften von wichtigerer Beziehung auf das kirchliche Leben angezeigt und beurtheilt werden. Zweitens wünschen wir Artikel über die Entwickelung des Gemeinlebens, der Presbyterial- und Synodalverfassung, so wie über das immer segenreicher zu gestaltende Verhältniß zum Staate zu liefern, und hier hoffen wir viel von der Mitwirkung christlicher Juristen und gebildeter Laien und Presbyter, an denen unsere und die Provinz Westfalen (auf deren Theilnahme wir ebenfalls rechnen) keineswegs arm ist. Endlich hoffen wir durch die Güte oberer und untergeordneter Behörden von Zeit zu Zeit statistische Nachrichten über Vermehrung oder Abnahme, Besitzthum und Rechtsverhältniß, amtliche Personen und Veränderungen in unseren evangelischen Gemeinen mitzutheilen, wodurch die gegenseitige Theilnahme der zum Theil weit von einander entlegenen Gemeinen erweckt und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, wie der Antrieb der Hülfleistung, angeregt werde.

Unduldsamkeit, Verletzung der Achtung, die wir anderen Konfessionen schuldig sind, fleischlichen Eifer und Schärfe ohne Noth wollen wir streben immer fern zu halten; aber wahr und entschieden, und, wenn es nöthig ist und nach dem Maaße, als Gott uns Kraft giebt, strenge und fest zu sein gegen Unglaube und Freigeisterei, wie gegen Sektenwesen und selbsterwählte Geistlichkeit, gegen Entstellung unseres Lehrbegriffs

wie gegen Unterdrückung unseres kirchlichen Rechts: dessen wollen wir uns stets befleißigen. Und so hoffen und bitten wir beides um Vertrauen und Nachsicht: um jenes, weil wir eine Sache treiben, welche alle Geister lieben müssen, die vor Allem Freude haben an dem ewigen, geistigen Dom der herzlichen Vereinigung der Gemüther in Liebe der Wahrheit, die aus Gott ist; diese, weil wir, nur mühsam unsere Zeit auskaufend, besonders im Anfange die höchsten Forderungen, die an das Unternehmen zu stellen sind, nicht werden erfüllen können, doch dessen in guter Zuversicht, daß Anregung zum christlichen Fortschritte werde gegeben werden.

Bonn, den 1. Juli 1842.

Dr. Nitzsch,
Consistorial-Rath und Professor, z. Assessor der Synode.

Dr. Sack,
Consistorial-Rath und Professor der Theologie.

Die vorerwähnte Monatschrift wird, vom October d. J. an, in dem Verlage des Unterzeichneten erscheinen, und jedes Heft, drei bis vier Druckbogen auf Velinpapier umfassend, regelmäßig zu Anfang des Monats ausgegeben werden.

Der Preis für den halben Jahrgang ist 1 Thlr. 8 Ggr. oder 2 Flor. 24 Kr. Rheinisch, für das Quartal von October bis December 1842. 16 Ggr. oder 1 Flor. 12 Kr. Rheinisch. — Zu diesem Preise wird die Zeitschrift durch alle guten Buchhandlungen geliefert. —

Sendungen an die Redaction, insofern dieselben nicht pressant sind, werden auf dem Wege des Buchhandels, durch Vermittelung des Unterzeichneten, sonst aber *franco*, erbeten.

Bonn, 1. Juli 1842.

Adolph Marcus.